Die Gegenwart Christi in der Kirche

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Lizentiatenwürde
genehmigt von der
Hochwürdigen Theologischen Fakultät
der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin

von

Hans Christoph von Hase
Lic. theol.

Tag der Promotion: 28. Juli 1933

Gedruckt bei C. Bertelsmann in Gütersloh · 1934

Die Gegenwart Christi in der Kirche

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Lizentiatenwürde
genehmigt von der
Hochwürdigen Theologischen Fakultät
der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin

von

Hans Christoph von Hase
Lic. theol.

Tag der Promotion: 28. Juli 1933

Gedruckt bei C. Bertelsmann in Gütersloh · 1934

Inhalt.

Vorbemerkung.

Die Theologie der letzten Jahre hat sich mit starkem Interesse der Christologie zugewandt. Das ist nicht zufällig und nicht um irgendwelcher historischen oder spekulativ-dogmatischen Probleme willen geschehen. Das Ziel dieser Bemühungen ist vielmehr, dem christologischen Dogma eine Form zu geben, in der es heute für die Kirche der Maßstab und für ihre Verkündigung die Richtschnur sein kann. Es geht um die Lebensfrage der Kirche, daß dem lebendigen Christus in ihr der Platz zuerkannt und die Ehre gegeben wird, die ihm in Lehre und Predigt wie im Leben der Kirche und in der Gestaltung ihres Organismus zukommen.

Einen kleinen Beitrag zu dieser großen Aufgabe der Theologie will die folgende Untersuchung geben, die nach dem Wesen und Sinn der Gegenwart des lebendigen Christus in seiner Kirche fragt und festzustellen sucht, wie von dieser Gegenwart theologisch richtig geredet werden kann. Die Klärung dieser Frage ist in zweifacher Hinsicht von unmittelbarer Wichtigkeit.

Zuerst ist es für den Prediger entscheidend zu wissen, wie er von der Gegenwart Christi reden kann und muß. Denn es ist gefährlich, wenn in der Predigt das Pathos und die Hyperbel helfen müssen, die innere Unsicherheit der Aussagen über den gegenwärtigen Herrn zu verdecken. Kaum etwas kann dem Glauben mehr schaden, als daß der Hörer immer wieder vernimmt: „Christus steht vor Dir,“ während doch zwischen ihm und dem Prediger das geheime

Einverständnis darüber besteht, daß dies nicht „eigentlich“ so gemeint und nicht im strengen Sinne so zu verstehen sei. Durch solche Rede wird gerade das zu einer Phrase, was dem Glauben eine Wirklichkeit sein müßte. Es ist darum für die Predigt notwendig, daß die Gegenwart Christi als die notwendige Voraussetzung der Rechtfertigung erkannt und so in das Zentrum des evangelischen Glaubens gestellt wird.

Sodann ist eine klare Erkenntnis von der Gegenwart Christi notwendig für die äußere Gestalt der Kirche. Denn auf Grund dieser Gegenwart ist ja Wort und Sakrament in der Kirche keine tote Autorität, sondern die letzte und entscheidende eigene Stimme ihres lebendigen Herrn. Nichts ist geeigneter, Christus seine Ehre zu nehmen, als daß man davon redet, wie er als der lebendige Herr seine Kirche regiere, während man tatsächlich mit dieser autoritativen Gegenwart Christi nicht Ernst macht. Und wiederum kann die Kirche keinen festeren Boden finden, als er ihr in der Gegenwart ihres Herrn gegeben ist, der ihr durch seine gegenwärtige Stellvertretung die Rechtfertigung aus Gnaden schenkt. Baut sich die Kirche auf die Gegenwart Christi, so ist sie damit unmittelbar auf den articulus stantis et cadentis ecclesiae gegründet.

Meinen ehrerbietigen Dank möchte ich auch an dieser Stelle Herrn Professor D. Wilhelm Lütgert sagen, der mir durch manche freundliche Weisung bei dieser Arbeit geholfen und die Aufnahme in die Reihe der „Beiträge“ ermöglicht hat.

I. Kapitel.

Die Frage in der neueren protestantischen Theologie.

1. Die philosophischen Wurzeln des theologischen Gegenwartsbegriffs im 19. Jahrhundert.

Der Gegenwartsbegriff der Theologen des 19. Jahrhunderts ist kein eigenständig theologischer gewesen. Während die Reformatoren von ihrer Anschauung der Gegenwart Christi her den Gegenwartsbegriff überhaupt entscheidend neu formten, übernahm seit der Aufklärungszeit die Theologie vorbehaltlos die ihr von der Philosophie der Aufklärung und des Idealismus vorgezeichneten Gegenwartsbegriffe. Sie liegen den theologischen Aussagen des 19. Jahrhunderts über die Gegenwart Christi zugrunde und müssen darum zuerst ins Auge gefaßt werden.

Zwei Deutungsprinzipien haben von der Aufklärung her das Verständnis von „Gegenwart" grundlegend bestimmt: das Prinzip der Kausalität und das der Anschauung. Die „Kausalität", mit der in der Aufklärungsphilosophie von Leibniz und Wolff „Gegenwart" interpretiert wird, und die „Anschauung", die besonders durch Kant zum Deutungsprinzip von Gegenwart erhoben wird, verbinden sich bald mehr, bald weniger, um das Phänomen der „Gegenwart" so zu deuten, wie es die neue Philosophie erforderte, die den mittelalterlichen Substanzbegriff überwunden hatte.

Gegenwärtig ist erstens das, was jeweils auf mich wirkt, „Gegenwart" ist der Akt des Wirkens zwischen dem Gegenwärtigen und mir. — Gegenwärtig ist zweitens,

was mir in einer „Anschauung“ gegeben ist. Diese Idee der Gegenwart in der Anschauung entstammt einer ganz anderen Wurzel als die der Gegenwart in der Kausalität. Sie kommt auf vielfach verborgenen Wegen — auch in der lutherischen Theologie hat sie eine gewisse Rolle gespielt — aus dem Neuplatonismus her und geht vom Gedanken der göttlichen Anschauung aus: Gott schaut in seiner „schöpferischen Anschauung“, seinem „intuitus originarius“ die Dinge in das Nichts hinein, er schafft sie damit und stellt sie so zugleich in seine unmittelbare Gegenwart. Im Gegensatz dazu schafft die menschliche Anschauung die Dinge nicht, sondern läßt sie sich als „Erscheinungen“ geben, um sich eine „Anschauung“ von ihnen zu schaffen und sie so im „Bild“ gegenwärtig vor sich hinzustellen. Darum kann das menschliche Anschauen nicht die Dinge selbst in unmittelbarer Gegenwart sehen, sondern muß sie mittelbar als „vorgestellte“ und „eingebildete“ allererst in ein Bild bringen durch den Akt der Ver-gegenwärtigung, der repraesentatio. „Gegenwärtig sein“ besagt dann soviel wie „in der Anschauung gegenwärtig machen“, „ein Ding als Angeschautes wieder in den Blick bringen“,[1]) bezeichnet also keine direkte Beziehung des Menschen zu dem ihm gegenüberstehenden Ding.

Vor die Philosophie tritt nun die Aufgabe, die „Gegenwart“ zwischen zwei Personen zu deuten, eine Gegenwart,

---

[1]) Es gehört zum Wesen der endlichen Anschauung, daß sie immer Wieder-gegenwärtigsetzung: re-praesentatio, Ver-gegenwärtigung ist, auch wenn es sich nicht um Erinnerung an ein Vergangenes, sondern um die Anschauung eines Gegenwärtigen oder Zukünftigen handelt. Anschauung ist immer ein Wieder-gegebenwerden des erscheinenden Dings im „Bilde“, das durch die vorstellende Funktion der endlichen Anschauung gewonnen wird. Vgl. dazu Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, 1929.

in der der gemeine Menschenverstand notwendig ein „Jetzt" und ein „Hier" mitversteht, auch wenn er die Personen durchaus als Personen und damit als Geist und nicht als Körper im Raum ins Auge faßt. Sie löst diese Aufgabe, indem sie das „Jetzt", d. h. das Moment der „Zeitlichkeit", die „Gleichzeitigkeit" durch das Kausalitätsprinzip deutet, während sie das „Hier", das die Gegenwart an einen bestimmten „Ort" bindet,[1]) wo sich beide Personen

[1]) Wenn hier von der „Zeitlichkeit" und der „Ortsbestimmtheit" menschlich-personaler Gegenwart gesprochen wird, deckt sich das in keiner Weise mit einer Bestimmtheit durch die Anschauungsformen „Raum" und „Zeit" im kantischen Sinn. Schon die Scholastik hatte diese als entia imaginaria bezeichnet, als Wesen, die der Einbildungskraft entspringen und ihr dienen. Kant setzt sie in diesen Dienst endgültig ein, indem er sie zu Formen der Anschauung, das heißt des Bildens eines Bildes erklärt. Der Raum einigt a priori synthetisch das Mannigfaltige in seinem äußeren Nebeneinander zu einem Bild, und die Zeit faßt das Nacheinander der so gewonnenen Bilder im Akt einer apriorischen Anschauung so zusammen, daß sie nun als ein angeschautes Bild dem Subjekt gegenüberstehen. Diese Zeit (genauer der „Zeitraum", in dem die Bilder in ihrer Jetztfolge nebeneinander gestellt und geeinigt werden) und dieser Raum stehen also im Dienst der Anschauung.

Nun hatte sich aber gezeigt, daß mit der Bestimmung der Gegenwart als Anschauung das Gegenüberstehen zwischen dem Ich und dem im Bild angeschauten Seienden, also die Ortsgebundenheit beider gedeutet wird: das Seiende steht dadurch gegenwärtig vor mir, daß ich sein Bild in der Anschauung „hier" vor mich stelle. Nun aber dienen Raum und Zeit der Anschauung als ihre Formen, und damit stehen sie im Dienste dieser Ortsgegenwart, indem sie dem Ich das Bild des Angeschauten bilden und es ihm gegenüberstellen, mit dem „Gegenüber" aber dem Ich einen „Ort" schaffen, an dem es das „Bild" gegenwärtig hat.

Die „Zeit" als Anschauungsform dient also auch nur dazu, das Bild an seinen Ort zu bringen, und ist darum mit der Zeitlichkeit, in der zwei Personen einander gegenwärtig existieren, mit der Zeitlichkeit, in der es ein reales Jetzt gibt, nicht identisch. — Nicht weniger aber bleibt zu fragen, ob der „Raum", durch den (unter Mithilfe der „Zeit") das Bild des Angeschauten gewonnen und gegenwärtig vor den Menschen hingestellt wird, irgendwie identisch ist mit dem „Ort", dem „Hier", an dem nun nicht das Bild, sondern das Seiende

gegenüberstehen, durch das Prinzip der Anschauung interpretiert, in der ein Mensch den anderen, ihm gegenwärtigen, im Bild sich gegenüberstellt und so gewissermaßen den „Ort“ der Gegenwart des anderen durch die Anschauung selbst von sich aus setzt.

Daß die „Zeitlichkeit“ der menschlichen Existenz als eine Kausalreihe, daß die menschliche Form der Gegenwart als der Punkt einer unmittelbaren Wirkung, eines unmittelbaren Affiziertwerdens verstanden werden könne, erwies sich bald als unmöglich. Weder ein Geschichtsbegriff, noch der Begriff eines wirklich personhaften Gegenwärtigseins war so zu gewinnen. Um den Begriff einer realen Zeitlichkeit der Geschichte mühte sich Hamann, mühten sich Schelling und Baader. Daß aber Gegenwart von Personen — und das ist geschichtliche Gegenwart — als Gleichzeitigkeit verstanden werden muß und daß hier die Wurzel jedes Geschichtsbegriffs liegt, der der besonderen Form menschlich personhaften Existierens gerecht wird, hat zuerst Kierkegaard wieder gesehen. Von hier aus dringt die Erkenntnis vor, daß es Geschichte, im ursprünglichen Sinn als Geschehen verstanden, nur dann gibt, wenn Personen in einem realen Jetzt einander gegenwärtig existieren.

Dagegen ist es bis heute nicht gelungen, das Phänomen der Ortsgebundenheit menschlichen Existierens und menschlichen Gegenwärtigseins wieder in den Blick zu bringen. Die Philosophie bis zur Aufklärung hatte behauptet, daß

---

selbst bzw. die andere Person dem Ich gegenwärtig, und d. h. in gemeinsamer Existenz, gegenüberstehen. — Es bleibt zu fragen, ob der kategoriale Unterschied, der zwischen der Zeit als Anschauungsform und der zeitlichen Existenz, dem zeitlichen Gegenwärtigsein besteht, nicht auch zwischen dem „Raum“ als der apriorischen Form des Anschauungsbildes und der Gebundenheit menschlicher Existenz an einen „Ort“ gesehen werden muß.

auch die Existenz der endlichen Geister orts- (nicht raum-) gebunden sei. Seither aber schien das durch den Begriff der Anschauung überwunden zu sein. Ortsbestimmtheit kannte man nur noch zwischen dem anschauenden Ich und dem angeschauten empirischen Bild, keinesfalls aber zwischen dem Ich und der existierenden Person selber, die als Person Geist ist. Darum ist bisher kaum die Frage neu gestellt, ob die Gegenwart zwischen Personen durch das Sein an einem bestimmten „Ort", ob ihr Begrenztsein durch ein reales „hier und nicht dort" bestimmt sei. Mit diesem ontologischen Phänomen hat die reformatorische und orthodoxe Theologie gerechnet, sie hat es gebraucht, um die Gegenwart Christi zu bestimmen; und so sind wir genötigt, um der Theologie willen auch diese Frage neu zu stellen.[1])

2. Gegenwart Christi anthropozentrisch als Kausalität und Anschauung.

Die theologische Arbeit des 19. Jahrhunderts an unserem Problem ist zunächst dadurch gekennzeichnet, daß sie über die

[1]) Das Wort „Gegenwart" sagt ursprünglich wesentlich mehr als „Anwesenheit". Es setzt sich zusammen aus „gegen" und „wart" = „wendung" (vgl. „versus") und bedeutet althochdeutsch: „in meinem gesichtskreis gegen mich gekehrt oder gegen mich herkommend" (Grimm, deutsches Wörterbuch IV, 2281). So wird es für „feindliches entgegenstehen" (vgl. widerwärtig) gebraucht (2284), das Gegenüberstehen zweier Gegner vor Gericht ist ihre „gegenwart" (2285, Sachsenspiegel). Weiter — und das ist von besonderer Bedeutung — ist „gegenwart" die „des richters, auch des königs, des herrn überhaupt, auch gottes als gewichtiger ausdruck, d. h. eig. nicht seine bloße anwesenheit, wie es uns begrifflich einschrumpft, sondern zugleich den bereich der lebendigen wirkung seiner person und gewalt, sodaß es eig. zugleich mit ‚gegend' zusammenfällt." So übersetzt Notker „a facie irae tuae" (sc. Dei) mit „fona dero gagenwertî dînes zornes" (2286). Die gleiche Anschauung liegt noch bei Luther vor, wenn er die Dextra Dei Gottes Gegenwart nennt. Gegenwart umschreibt hier überall Existenzbeziehung zwischen Personen und den „Bereich" dieser Beziehung, in keiner Weise eine „Lage" im Raum oder der Zeit.

Gegenwart Christi nur so viel sagt, als ihr nach den vorgegebenen philosophischen Kategorien möglich ist, sie steht im Dienst des philosophischen Gegenwartsbegriffs. Aber sie ist dieser Dienstbarkeit nie recht froh geworden. Zwischen den Kategorien der Wirk- und der Anschauungsgegenwart einerseits und dem Verständnis von Gegenwart andrerseits, das in dem biblischen und reformatorischen Tatbestand eingeschlossen ist, bestand eine unüberbrückbare Kluft; und hier lag der Anstoß, der die theologische Frage nach der Gegenwart Christi ständig weitertrieb.

Für die reformatorische Theologie war der unbedingt sichere Ausgangspunkt für das ganze Problem, daß der erniedrigte, sterbende und auferstandene Christus als der erhöhte „jetzt“ seiner Kirche gleichzeitig ist. Die Frage, wie der Jesus von damals jetzt gegenwärtig sein könne, war mit der Tatsache der Auferstehung und Erhöhung eindeutig beantwortet. Zur Frage stand nur, wie man die Gegenwart des erhöhten Menschen Christus hier am Ort seiner Kirche, hier bei dem einzelnen Gläubigen denken müsse. — In der Theologie des 19. Jahrhunderts aber ist nicht nur dieses „Hier“ der Gegenwart Christi, sondern vor allem ihr „Jetzt“ radikal zweifelhaft geworden, und man bemüht sich nun darum, dies reale „Jetzt“ und „Hier“ der Gegenwart Christi durch die Kategorien der Kausalität[1]) und der Anschauung zu er-

[1]) Symptomatisch hierfür ist, wie in der Lehre von der göttlichen Allgegenwart mehr und mehr die Kausalität das einzige Deutungsprinzip wird. Die Lutheraner und Reformierten in der Orthodoxie faßten (in Übereinstimmung mit der katholischen Dogmatik) die Allgegenwart durchaus als eine Seinsbeziehung zwischen Gott und der von ihm samt dem Raum geschaffenen Welt. Man verurteilte einstimmig die Sozinianer und den Arminianer Vorstius, die Allgegenwart als praesentia operativa per potentiam bestimmten (Heppe, Dogm. d. ev.-ref. K., S. 57 das Urteil Heideggers; Bartmann, Dogmatik, 7. Aufl., I, 129). Und doch setzt sich diese Anschauung in der Aufklärungszeit anscheinend

setzen. Man will sich zu der konkreten Auferstehung Christi nicht bekennen, braucht aber die Gegenwart des ganzen Christus um der Heils- und Kirchenlehre willen und ist darum froh, mit diesen Ersatzkategorien formal Gegenwart sagen zu können ohne das „Widervernünftige" der Auferstehung bejahen zu müssen. Kausalität und Anschauung werden meist gemeinsam herangezogen, um die Gegenwart Christi zu deuten, doch zeigt sich jeweils eine gewisse Vorordnung des einen oder anderen Momentes, so daß hier die Gegenwart vorwiegend als Wirkgegenwart, dort als Anschauungs-(Bild-)gegenwart charakterisiert erscheint.

Je nachdem, ob diese Kategorien nun gebraucht werden, um die Gegenwart Christi als eine menschliche zu beschreiben, oder ob man sie zuerst als die Gegenwart Gottes versteht und ihr die Gegenwart des „geschichtlichen" Jesus einordnet, läßt sich eine anthropozentrische und eine theozentrische Linie in der Deutung der Gegenwart Christi aufzeigen.

Wirkgegenwart.

A. Wir haben Christus gegenwärtig, indem wir die Nachwirkungen seiner historischen Persönlichkeit haben, — dies

---

ohne Widerstand durch. So sagt Isr. Theoph. Canz (Philosophiae Leibnitianae et Wolfianae usus in theologia, 1749): omnipraesentia est status operandi omnia in omnibus creaturis (562). Omnipraesentia est potentissima in omnibus rebus operatio, earundemque repraesentatio distinctissima (567). Mit voller Selbstverständlichkeit werden dann bei Schleiermacher „Ewigkeit" und „Allgegenwart" als leere negative Schutzbestimmungen der „göttlichen Kausalität" definiert: als absolute Negation von Raum und Zeit (Glaubenslehre, 2. Aufl., I, § 52/53). Die Eigenschaften Gottes werden nicht in Analogie zu der raumzeitlichen Existenz des Menschen erkannt, sondern in der Analogie zwischen göttlicher und endlicher Kausalität, indem die göttliche als die Summe aller endlichen Kausalität erkannt wird. Damit ist für die Theologie des 19. Jahrhunderts zunächst der Weg versperrt gewesen, nach der Gegenwart Gottes oder Christi als einem ontologisch in sich begründeten und von der Kausalität unterschiedenen Phänomen zu fragen.

ist die erste und einfachste Form der Wirkgegenwart. Jesu Worte, die von ihm gestiftete Kirche, die von ihm her der Menschheit anerzogenen sittlichen Grundsätze, das alles wirkt noch heute auf uns. Mehr gäbe uns auch seine persönliche Gegenwart nicht. Während wir zwar die Tiefe des Eindrucks seiner Persönlichkeit entbehren, den seine Zeitgenossen unmittelbar von ihm empfangen hatten, ist doch seine Wirkung so universal geworden, seine Ansätze so vervollkommnet, daß wir tatsächlich als Glieder der christlichen Menschheit eine viel umfassendere Wirkung von Jesus erfahren als vielleicht seine Zeitgenossen. Was sollte darüber hinaus eine eigentliche Gegenwart Christi geben können? Es ist wesentlich die Christologie des Rationalismus und seiner Nachfolger, für die dieses Verständnis von Gegenwart Christi charakteristisch ist. Was sollte sie vollends — soweit sie eine Perfektibilität des Christentums annimmt — unter einer Gegenwart der Person Christi in einer indessen über ihn hinaus geschrittenen Menschheit denken? — Jeder personale Charakter der Gegenwart Christi ist hier zerstört, sosehr man auch von einer Persönlichkeit Jesu reden mag.

B. Diese Einsicht ist indessen in der Theologie allgemein geworden. Schleiermacher machte einen ersten Versuch, den personhaften Charakter der Gegenwart Christi wiederherzustellen.

Christi Wirken auf den Menschen ist nicht bloße Nachwirkung, sondern eine „schöpferische Tätigkeit".[1]) Das „Sein Gottes", dies zeitlos und ewig tätige Prinzip, ist das entscheidend wirksame in der Person Christi: es bildet den Menschen, dem Christus begegnet, erst zur Person im vollen Sinn, indem es das religiöse Selbstbewußtsein des Menschen

---

[1]) Glaubenslehre [5], § 100, 2; S. 96.

nach dem „Urbild" des Selbst- und Gottesbewußtseins Christi umschafft.[1]) Durch diese „lebendige Einwirkung"[2]) zieht Christus den Menschen an, und so entsteht eine „Lebensgemeinschaft" mit ihm,[3]) denn das personbildende ewige Prinzip, das „Sein Gottes" bildet sein und unser religiöses Selbstbewußtsein und schließt uns so in einer „geistigen Gegenwart" mit ihm zusammen.[3])

C. Aber gerade der hier zugrunde liegende Personbegriff, das „sittlich-religiöse Selbstbewußtsein", erfährt nach dem Zusammenbruch des deutschen Idealismus eine wichtige anthropologische Kritik. (Es ist charakteristisch, daß jede Änderung der Auffassung von der Gegenwart Christi in diesem Typus der Wirkgegenwart von einer meist philosophisch begründeten Änderung in der Anthropologie herkommt, also rein anthropozentrisch bleibt.) Nicht das ruhende geistige Selbstbewußtsein, sondern das Ausgerichtet-sein des Willens auf ein Ziel, das Verwirklichen eines Zweckes macht das Wesen der Person aus. In der Verwirklichung des Zwecks treffen sich Personen, sind sie einander gegenwärtig, indem sie in der gleichen Richtung streben. Insofern ist Christus gegenwärtig, als er ja den Zweck des Christentums, das Reich Gottes, allererst aufgezeigt und für sich verwirklicht hat und wir nun vor dem gleichen Zweck auf das gleiche Ziel ausgerichtet stehen. Indessen ist diese Gegenwart von Personen angesichts des gleichen Zweckes nicht immer gleichartig: die einfache empirische Gleichzeitigkeit bzw. Nichtgleichzeitigkeit schafft hier eine wichtige Differenz: gegenwärtig im strengen Sinn ist mir nur die gleichzeitig

---

[1]) Glaubenslehre [5], § 100, 2; S. 96.

[2]) § 106, 1. S. 162. [3]) § 106, 2; S. 163.

mit mir den gleichen Zweck verwirklichende Gemeinschaft. Aber der Stifter dieser Gemeinde, dem sie das Ziel und den Weg zu seiner Verwirklichung verdankt und der an sich der Vergangenheit angehört, wird nun gerade in seiner Gemeinde mir gegenwärtig: denn sein Zweck ist ihr Zweck geworden, und Gegenwart besteht ja ihrem Wesen nach nicht darin, daß ich auf den andern blicke, ihm „gegenüberstehe", sondern daß ich sozusagen Schulter an Schulter mit ihm an der Verwirklichung des gleichen Zwecks arbeite. Die Gemeinde ersetzt mir durch ihre Gleichgerichtetheit mit Christus dessen direkte Gegenwart.[1]) Gleichwohl erhält Christus so eine Art personhafte Gegenwart durch die Gemeinde. Die Frage bleibt, ob das wirklich eine *eigene* Gegenwart Christi ist im *Unterschied* von der gegenwärtigen Gemeinde und über die Bestimmung der Gegenwart als „Fortwirkung" und „Erinnerung" hinausreicht.

---

[1]) Ritschl: Rechtfertigung und Versöhnung III⁴, S. 378 „der zahlreiche Gebrauch dieses Attributes (Kyrios) für Christus ist danach zu verstehen, daß der Glaube seine notwendigen Beziehungspunkte immer in der Gegenwart hat. Man glaubt an Christus, nicht sofern er gewesen ist, sondern so wie er fortwirkt." Unterricht ed. Fabricius § 19: (es ist notwendig,) „das bleibende Verhältnis anzuerkennen und zu verstehen, welches zwischen der Gemeinde des Reiches Gottes und ihrem Stifter Jesus Christus obwaltet". § 25: „demnach ist der Bestand der christlichen Gemeinde in ihrer Art darauf begründet, daß die *Erinnerung* an das abgeschlossene Lebenswerk Christi in ihr *gegenwärtig* bleibt und daß demgemäß (!) der *persönliche* Antrieb des Stifters in allen gleichartigen Bestrebungen der Glieder seiner Gemeinde unaufhörlich *fortwirkt*. Diese Beziehungen sind die offenbare Seite des Geheimnisses der Erhöhung Christi zur Rechten Gottes". Ähnlich R. u. V. III, 558. Vgl. Troeltsch, Glaubenslehre S. 345/46: „Daher ist die Erlösung immer zunächst eine gegenwärtige, hervorgehend aus dem durch die Gemeinde uns vermittelten Gottesglauben, und erst, indem wir darauf reflektieren, daß die von der Gemeinde dargebotene Wahrheit uns in der Darstellung des Bildes Christi vorgehalten wird, und daß die Gemeinde ihren tragenden Grund in Christus hat, empfinden wir die Erlösung als von Christus ausgehend."

Anschauungsgegenwart.
(Repräsentation.)

Der Frage, wie Christus denn „noch heute“ wirke, ist die andere streng zugeordnet, wie er denn in dieser Wirkung „hier“ sei, wie er dem Menschen „anschaulich“ gegenübertrete. So entspricht jeder Form der Wirkgegenwart eine Form des Bildes Christi, das vergegenwärtigt vor die Anschauung des Glaubens hingestellt wird. Diese Vergegenwärtigung ist ein Akt des einzelnen Menschen oder der Gemeinde, und darum bleibt auch diese Form der Gegenwart ganz anthropozentrisch.

A. In der Nachwirkung Christi ist als ihr vielleicht wichtigstes Stück die Gegenwart Christi als eines Vorbildes einbegriffen. Jesu Lebensbild ist das Mittel, mit dem die Kirche als eine zeitgemäße lebendige Vergegenwärtigung Christi verlorengegangen, so kann es durch Erforschung der historischen Quellen neu erschlossen werden. Ein Buch über das „Leben Jesu“ vergegenwärtigt Christus, macht ihn wieder anschaulich, stellt ihn wieder als religiös-sittliches Vorbild hin. Ist diese Arbeit intensiv getan worden, so wird man „gewiß behaupten dürfen, daß innerhalb der christlichen Gemeinde die Bedeutung und Nachwirkung Jesu Christi zu keiner Zeit der Kirchengeschichte größer war als heutzutage“.[1])

B. Im Gegensatz zu diesem empirisch vergegenwärtigten Bild steht das schon erwähnte transzendentale Urbild Schleiermachers. „Das geschriebene Wort und das darin niedergelegte Bild seines Wesens und Wirkens“ ist nur ein Mittel für die „geistige“ urbildliche Gegenwart, in der erst

[1]) RGG., 2. Aufl. III, 151; vgl. Gogarten, Zw. d. Z., 1932, S. 3.

Christus selbst dem Glaubenden vor Augen steht.[1]) Jeder Zug seines geschichtlichen Bildes trägt ein urbildliches Moment in sich, und dies letztere ist für den Glauben entscheidend.[2]) Dieses Urbild ist „eigentlich das Sein des Begriffes selbst“[3]) und darum „produktiv“. Es schafft nach seinem Bilde das Gottesbewußtsein in den Menschen. Darum unterscheidet es sich kategorial von einem empirischen Bilde der Geschichte, das nur Vorbild sein könnte.[4]) Christus ist als das transzendentale Urbild gegenwärtig, und insofern wirkt er. So ist bei Schleiermacher die Gegenwart Christi in der transzendentalen Anschauung der Wirkgegenwart vorgeordnet.

Zwischen dem empirisch-historischen Vorbild des Rationalismus und dem transzendentalen Urbild des Idealismus sucht die Theologie nun eine dritte Form, die Gegenwart Christi in seinem Bilde zu beschreiben, eine Form, die dies Bild als ein geschichtliches versteht.

C. Als geschichtliches kann das Bild Christi seinen Gegenwartscharakter einmal dadurch erhalten, daß es als das lebendige Bild der Gemeinde in dem Einzelnen den Glauben weckt: das Bild Christi nimmt sein Leben von dem Leben der Gemeinde und wird so in der Gemeinde dem Glaubenden gegenwärtig (Ritschl). — Sodann wird die Gegenwart des Bildes Christi als spezifisch geschichtliche dadurch gesichert, daß man dies Bild nicht mehr als für die ästhetische oder intellektuale Anschauung bestimmt, sondern es als ein Bild versteht, das den geschichtlichen Menschen, den Menschen als Willen und Gewissen gegenwärtig in die Entscheidung ruft. „Das ist die Gegenwart

---

[1]) Gl. § 105, 1, S. 151. [2]) Gl. § 93 Satz S. 29.
[3]) Gl. § 93, 2, S. 30. [4]) Gl. § 93, 2, S. 32.

Christi . . ., wenn uns seine geschichtliche Erscheinung (das Bild seines inneren Lebens) als das Wichtigste in der Welt ans Herz dringt."[1]) Das Bild Christi:[2]) sein Wort und seine Geschichte,[3]) sein Bußruf[4]) und seine Verkündigung vom Reiche Gottes,[5]) erschüttert das Gewissen, zwingt in die Entscheidung und weckt so Glauben und Gehorsam. Indem er, der erniedrigte Menschensohn, so an unserem Gewissen handelt, wird er uns gleichzeitig und gegenwärtig. — Wird der Mensch aber von diesem Bilde im Gewissen zur letzten Entscheidung aufgerufen, so schließt er, daß hinter diesem Bilde unanschaulich der personhaft gegenwärtige Christus selber steht:[6]) die Gewissensentscheidung wird ihm zum Beweis der gegenwärtigen Wirklichkeit Christi.[7]) Luther „hat gewußt, daß man den wirklichen Christus findet und die direkte Einwirkung des erhöhten Christus darin erfährt, daß man den geschichtlichen Christus versteht".[8])

Diese letzten Sätze stellen uns wieder vor die Frage: Ist mit all diesen Formen, von der Gegenwärtigkeit des Bildes Christi zu reden, schon richtig von der eigenen Gegenwart Christi geredet? Die Antwort muß Nein heißen. Weder das gegenwärtige Vorbild, noch das als zeitloses

---

[1]) W. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott[6], S. 227.

[2]) E. Hirsch, Jesus Christus der Herr, 1926, S. 9.

[3]) S. 59. [4]) S. 61 f. [5]) S. 66.

[6]) S. 60/61: „Die wahre Gegenwärtigkeit des Herrn . . . hat ihren Grund allein in der Tiefe des Gewissens, das in sein Wort hineingebeugt wird."

[7]) Hirsch, S. 92.

[8]) Herrmann, S. 149. — Mit dem Satze, daß die Gegenwart des Bildes Christi eine geschichtliche sei, ist jeweils eine scharfe Absage an alle Versuche verbunden, die eine unmittelbare Gegenwart des erhöhten Herrn in einer direkten, phantastischen Anschauung begründen wollen. Das pietistische Verständnis der unio mystica und die katholische Jesusmystik werden hier bekämpft. Vgl. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung III[3], S. 562/63; Herrmann, S. 148 und 226; Hirsch, S. 59.

Prinzip gegenwärtige Urbild, noch das in der Gemeinde geschichtlich lebendige Bild ihres Herrn, noch das gegenwärtig die Gewissen erschütternde Bild des geschichtlichen Christus geben die Gewißheit für die wirkliche Gegenwart des wirklichen Christus, geschweige denn, daß sie diese Gegenwart ersetzen können. So wenig wie aus der gegenwärtigen Wirkung läßt sich aus dem gegenwärtigen Bild Christi auf anthropologischem Wege die Gegenwart Christi selbst erschließen, auch dann nicht, wenn dies Bild die Gewissen in seiner letzten Tiefe zur Entscheidung ruft.[1])

Dies Versagen des anthropozentrischen Weges führt zu dem Versuch, theozentrisch von der Gegenwart Christi zu reden. Aber der Gedanke der Wirkgegenwart bestimmt auch das theozentrische Denken: was von Gott her gegenwärtig ist, wird nicht zuerst nach dem bestimmt, was er in seinem Wort verheißen hat, sondern nach dem, was der Mensch als machtvolle Wirkung von Gott her erfahren hat. Diese Erfahrung aber ist die Erfahrung des Heiligen Geistes. Der

---

[1]) Gegen die Wirk- und die Bildgegenwart in all diesen Formen ist eine breite theologische Front aufgestanden. Schon Kähler wehrt sich gegen einen „idealen Christus", der „nur durch den mittelbar sich auswirkenden Antrieb", das ist durch seine „ethische Idee", die Nachwelt beherrscht (Dogmatische Zeitfragen I, S. 163; Der historische Jesus und d. bibl. Christus², 1898, S. 169), er wehrt sich gegen „die mystische Bezogenheit auf das in der Gemeinde fortlebende Bild bei Schleiermacher" (hist. Jesus, S. 169). Die gleiche Ablehnung der Wirk- und der Bildgegenwart ist in der Auseinandersetzung Althaus' mit dem Psychologismus und Historismus in der Christologie zu finden (Theol. Aufsätze, 1929, S. 207 f.); und endlich kämpft Gogarten (Glaube und Wirklichkeit, 1928, S. 153/54) energisch dagegen, daß die eigene Gegenwart Christi durch die eines „Bildes", einer „Idee" oder einer „Wirkung" ersetzt wird. Wenn Kähler selbst von dem „aus und in Glauben gepredigten Bild Christi" (hist. Jesus 77) spricht, so ist dies keine Bildgegenwart, die die eigene Gegenwart Christi ersetzte, sondern eine Vergegenwärtigung des geschichtlichen Jesusbildes, die auf der eigenen Gegenwart des erhöhten Christus ruht und von ihr getragen wird.

hier aufgegriffene Gedanke der reformierten Theologie, daß der Mensch Christus durch den Heiligen Geist uns gegenwärtig und in uns wirksam werde, wird so umgewendet, daß aus der Erfahrung der Geistwirkung die Gegenwart des Geistes und von da aus die Gegenwart Christi erschlossen wird.[1])

3. Die Gegenwart Christi theozentrisch als Wirkgegenwart des Heiligen Geistes.

Seit seiner Himmelfahrt ist Christus uns durch den Geist gegenwärtig. Seine Menschheit ist uns entzogen, aber nun ist der Geist entbunden, durch den Christus auf uns wirkt. „Uns verbindet mit ihm die lebendig gegenwärtige Person Gottes in seinem Geiste."[2]) Der Geist Christi „erschließt" den gegenwärtigen Verkehr mit dem lebendigen Christus.[3]) Die Jünger „haben den Meister, Lehrer, Mahner, Fürbitter und Vorbeter nicht verloren, — persönlich kommt der andere Lehrer, Mahner, Lenker, Fürbitter und Vorbeter zu ihnen in ihre Mitte und zu einem jeden. Nun ist der lebendige Gott voll und ganz der nahe Gott ... in allzeit unmittelbar wirksamer Gegenwart".[4]) „Im Geist Gottes, welcher der Geist des geschichtlichen Jesus selber ist," wird dieser durch das Wort „eine wirksame Gegenwartsmacht".[5])

Der Geist wirkt personhaft auf uns, so allein kann er uns Christus personhaft vergegenwärtigen: „Der Heilige Geist ... ist ... der persönliche Träger aller fortgehenden

---

[1]) Wir sind auch hier ganz auf die Beobachtung des eigenen Glaubensbewußtseins angewiesen: E. Schaeder, Geistproblem, S. 37. 40. 103.

[2]) Martin Kähler, Bekenntnis zum Geist Christi (Dogm. Zeitfragen I, S. 167).

[3]) S. 172. [4]) S. 158.

[5]) Schaeder, Das Wort Gottes, 1931, S. 33.

Wirkung des geschichtlichen Christus".[1]) Gottes Geist ist uns gegenüber Person.[2])

Damit tritt für uns hinter der Person des Geistes, deren unmittelbare Wirkung wir erfahren, die Person des erhöhten Herrn selbst hervor: nur in der Person des Geistes ist uns die Person des Christus gegenwärtig. Es zeigt sich, daß „Jesus Christus und der Geist Gottes Eins sind. Der Geist ist so in unserem inwendigen Menschen gegenwärtig und wirksam, daß Jesus Christus in ihm gegenwärtig und wirksam ist".[3]) Das kann zweifach ausgelegt werden: die eine Deutung liegt in der Linie der altkirchlichen Orthodoxie, die andere in der des Nestorianismus.

Gegenwärtig ist im Sinne der ersteren der Heilige Geist, „qui a patre filioque procedit". Für Paulus bleibt Christus in dauerndem Selbstbestande (Damaskus), wird nicht „Geist", er bleibt der „geschichtliche Christus", in Jesus erschienen, jetzt zur Rechten des Vaters sitzend: er sendet den Geist.[4]) Das Filioque bindet alle Geistwirkung an den menschgewordenen Christus.[5]) „Jesus (ist) der persönliche Träger des heute wirksamen Gottesgeistes." „Er ist dann nicht mehr der Geschichtliche, d. h., auf die Gegenwart gesehen, der Vergangene, so daß er etwa einst den Geist Gottes gehabt hätte, selber vergangen wäre, der Geist aber ohne ihn heute wirkte, nein der Glaube hat in ihm den heute lebendigen gegenwärtig wirksamen Träger des Pneuma," so ist er der Mittler, als der Erhöhte.[6])

---

[1]) Kähler, Dogm. Zeitfragen I, S. 153.

[2]) S. 157.

[3]) Schaeder, Geistproblem, S. 110.

[4]) Kähler, Dogm. Zeitfragen I, S. 152.

[5]) H. W. Schmidt, Die Christusfrage, S. 62.

[6]) Schaeder, Theoz. Theol. II², S. 221.

Im Gegensatz hierzu steht die zweite Deutung von Geistgegenwart Christi, die in dem gegenwärtigen Geist nicht den vom erhöhten Christus gesandten Heiligen Geist, sondern Christus selbst sieht, sofern er Geist ist. Gegenwärtig ist der Geist, der Christus zum Gottessohn machte: der gegenwärtige Heilige Geist fällt mit der göttlichen Natur Christi zusammen. Wird nun ganz folgerichtig dieser Geist als Person von der geschichtlichen Person Jesu unterschieden, sieht man in Jesus Christus zwei Subjekte,[1]) so steht man bei Nestorius und kann nun der einen Natur Christi die unmittelbare Gegenwart nehmen, während man sie der anderen gibt: Christus ist gegenwärtig, sofern er Geistperson ist, „das fortgehende Wirken Christi als Geist stellt einen festen Zusammenhang zwischen ihm und der Menschheit her".[2]) Soll aber Christus dadurch nicht ganz spiritualisiert werden, muß er auch als Mensch irgendeine Form des Gegenwärtigseins haben, und hier greift man auf die „Repräsentation", die Anschauungsgegenwart zurück. Neben die Wirkgegenwart des Geistes tritt die Vergegenwärtigung seiner menschlichen Persönlichkeit von einst.[3]) War einst der Mensch Jesus „Werkzeug" des Geistes, so ist es jetzt „das Bild dieses vollendeten Menschen".[4]) Wo „das geschichtlich abgeschlossene Werk Christi vergegenwärtigt wird, tritt in unmittelbarer Gegenwart der Geist in Wirkung und ergreift die Seelen".[5]) Denn „eingentlich und streng gedacht, ist ... Gott und Herr nur der göttliche Geist in Jesus".[6])

Es liegt auf der Hand, daß diese von Althaus so genannte „Geistchristologie"[7]) wesentlich aus christologischen

[1]) R. Seeberg, Dogmatik II, S. 174.

[2]) S. 261/62. [3]) S. 169. [4]) S. 219. [5]) S. 261.

[6]) R. Seeberg, Dogmatik II, S. 169; vgl. S. 261.

[7]) Theol. Aufsätze, 1929, S. 217. — Die „Geistchristologie" beherrschte in der Theologie der letzten Vergangenheit ein weites Feld. Charakteristisch

Gründen zu einem ontologisch und theologisch einheitlichen Verständnis von Gegenwart Christi nicht kommen kann. Die eindeutige *eigene* Gegenwart des ganzen Christus in der Kirche kann nie durch zwei so disparate Elemente wie Wirkgegenwart des Geistes und Vergegenwärtigung eines Vergangenen in der Anschauung zusammengesetzt werden. Darum läßt sich auch von hier aus nie zureichend aufweisen, daß beide Weisen, gegenwärtig zu sein, unabtrennbar zueinander gehören, daß die Gegenwart des Geistes immer an eine Gegenwart des Menschen Christus gebunden ist.

---

sind neben den zitierten Sätzen R. Seebergs die Ausführungen A. von Harnacks in seinem Akademiereferat „Christus praesens — vicarius Christi" (S. B. A., 1927, S. 416/17), in denen er die christliche Erfahrung skizzieren will, der die „innere Kirchengeschichte" ihr Leben verdankt: „Ohne Schwanken wurde in dem Wirken eines als neue gewaltige Kraft empfundenen Geistes das Wirken Gottes selbst und das Wirken Christi als streng zusammenfallend empfunden, — das war die paradoxeste Erfahrung, die aber für den Gläubigen jeder Paradoxie entbehrte: Heiliger Geist, Geist Gottes, Geist Christi sind identisch . . . der im Heiligen Geist gegenwärtige Christus wurde als das neue, das Dasein bestimmende Lebensprinzip empfunden," — eine Gegenwart Christi, die für Paulus „eine noch nicht vollendete Glaubenstatsache" ist (Gal. 2, 20). Ähnlich sagt Troeltsch: „Diese historischen Schranken hat der Tod zerbrochen, und zugleich hat er den in dieser Erscheinung enthaltenen Geist als ein fortwirkendes, mit der Zeit und ihren Bedürfnissen sich wandelndes Prinzip entbunden." Der Geist „macht Christus gegenwärtig" (Glaubenslehre, S. 347). Schon Kähler wehrte sich energisch gegen diese Aufteilung der Gegenwart Christi in die eines noch jetzt nachwirkenden Bildes und die eines zum Geist metastasierten Christus: „Christi stetige Fortwirkung . . . vollzieht sich durch seinen Geist." Dabei sind „Geist" und „Christus" nicht bloße Redewendungen für eine „geschichtlich sich vermittelnde Nachwirkung Jesu", „oder als ob man in dem Geiste den metastasierten Christus selbst zu verstehen hätte" (Dogm. Zeitfragen I, S. 150). Auch Schaeder greift in diesen Kampf gegen die „neuprotestantische" Geistchristologie ein (Geistproblem, S. 109). Zuletzt hat Althaus (Theol. Aufsätze, 1929, S. 217/18) es angegriffen, daß die personhafte Gottheit Christi ersetzt wird durch eine „Gegenwart" des Geistes Gottes in ihm, eine Gegenwart, die ihn zum Gottessohn machte, so wie sie uns heute zu Kindern Gottes macht. In der Tat ist diese Christologie eins der stärksten Hindernisse für eine neue Erfassung der realen Gegenwart des ganzen Christus, so wie die reformatorische Theologie es fordert.

Die zuerst erörterte Form der Geistgegenwart, die durch das Filioque streng bestimmt wird, ist diesem Dilemma nicht so verfallen. Sie hat den Einheitspunkt, sie kennt eine einheitliche Gegenwart Christi: die des erhöhten Christus, der Gott und Mensch ist. Ist dieser Christus gegenwärtig, dann ist damit auch der vergangene Jesus gegenwärtig, denn der gegenwärtige Christus ist es ja selbst, der als Mensch auf Golgatha starb. Von diesem Christus kann der Geist, der von ihm „ausgeht", richtig unterschieden werden, dann fallen beide nicht in einem „Geistprinzip" zusammen.

Doch ein Zwiespalt bleibt: diese Gegenwart Christi, die auf der einen Seite auf Grund des biblischen Zeugnisses gesetzt wird, wird auf der anderen Seite nun doch wieder von der menschlichen Erfahrung aus erschlossen, vom erfahrenen Geist und vom erfahrenen Bild Christi her. So müssen auch hier wieder die Gegenwart des geschichtlichen Christus im Bild der Anschauung und die Wirkgegenwart im Heiligen Geist zu einer Einheit zusammengebogen werden,[1]) was auch dadurch nicht gelingen kann, daß man dies Bild Christi als ein im Geist durch den Glauben verlebendigtes ansieht.

Der anthropozentrische wie der theozentrische Versuch, die Gegenwart Christi zu bestimmen: Wirkgegenwart, Repräsentation und Geistgegenwart führen nicht zum Ziel. Von der Erfahrung des Menschen her kann die Gegenwart Christi nicht bestimmt werden. Damit aber wird klar, wie die Frage notwendig gestellt werden muß: es muß nach der eigenen Gegenwart Christi gefragt werden, kraft der er

---

[1]) Kähler (Wissenschaft der christl. Lehre, 3. Aufl., S. 15) sieht im „Übergeschichtlichen" „diesen lebendigen Zusammenschluß des Bleibend-Allgemeingültigen mit dem Geschichtlichen in einem Wirksam-Gegenwärtigen". Vgl. auch Schaeder, Geistproblem, S. 102.

von sich aus und durch sich seiner Kirche und seinen Gläubigen gegenwärtig ist. Diese christologische Arbeit kann aber nicht auf Grund der Erfahrung, sondern nur auf Grund des Offenbarungszeugnisses getan werden.

4. Gegenwart Christi als existenzielle Gleichzeitigkeit.

Im 19. Jahrhundert hat Kierkegaard es zuerst versucht, Gegenwart Christi streng vom Begriff der Offenbarung aus zu denken. Offenbarung gibt es nur in Gegenwart. Ist Offenbarung die Rede Gottes, die meine zeitliche Existenz in ihrem Wesen betrifft, so muß alles, was für mich Offenbarung ist, dieser zeitlichen Existenz gleichzeitig sein. Die Gegenwart Christi für den Glauben ist darum eine zeitliche, sie ist Gleichzeitigkeit. Nur in Gleichzeitigkeit und nicht in einer historischen oder phantastischen Vergegenwärtigung von Vergangenem kann Christus Offenbarer sein. „Denn im Verhältnis zu dem Absoluten gibt es nur eine Zeit: die Gegenwart; wer mit dem Absoluten nicht gleichzeitig ist, für den ist es gar nicht da.“ Christus gegenüber, der als Mensch das Absolute ist, gibt es darum nur die Situation der Gleichzeitigkeit. Christ werden, heißt mit Christus gleichzeitig werden.[1]) Die Stellvertretung Christi, sein „für dich“ gibt es nur in Gegenwart. „Das Vergangene ist nicht Wirklichkeit ‚für mich‘; nur das Gleichzeitige ist Wirklichkeit ‚für mich‘.“[2]) „Nein, seine Anwesenheit hier auf der Erde wird nie etwas Vergangenes . . ., wenn anders Glauben auf Erden gefunden wird; sonst freilich ist es in demselben Augenblick lange her, daß er lebte. Solange dagegen ein Glaubender da ist, muß dieser auch, um Glaubender geworden zu sein, ebenso gleichzeitig mit seiner Gegenwart

---

[1]) Kierkegaard, Ges. Werke (Jenaer Ausg.) IX, 2. Aufl., 1924, S. 57.
[2]) IX, S. 58.

gewesen sein wie jene Zeitgenossen und muß als Glaubender fortdauernd ihm gleichzeitig sein. Diese Gleichzeitigkeit ist die Bedingung des Glaubens und ist, näher bestimmt, der Glaube selbst."[1]) Nicht das Hören der „Lehre" Christi ist das Wesentliche, sondern Gottes Gegenwart in der geringen Knechtsgestalt,[2]) der Lehrer ist die Lehre, darum kann es nur in Gleichzeitigkeit mit ihm einen Christen geben. Einen Schüler zweiter Hand gibt es nicht,[3]) das Historische kann nur Veranlassung werden,[4]) während Gott selbst aus erster Hand die „Bedingung", Schüler zu werden, gibt.[5])

Der Begriff der Gleichzeitigkeit soll, das ist Kierkegaards entscheidendes Anliegen, die zeitliche Gegenwart Christi für den Glauben sichern. Nur, wenn der Mensch Christus in seiner Niedrigkeit uns so zeitlich gegenübertritt, wie wir Menschen selbst hier zeitlich existieren, dann ist er wirklich für uns da, dann offenbart er paradox in seiner Niedrigkeit seine Majestät. „Die Situation gehört mit zum Gottmenschen: die Situation, daß ein einzelner Mensch, der neben dir steht, der Gottmensch ist."[6]) Damit ist radikal ausgeschlossen, daß die Gegenwart Christi verstanden wird als das Nachwirken eines historischen Faktums im Geschichtsablauf, als die „phantastische" Vergegenwärtigung Christi in einem Bild oder gar als die zeitlose Gegenwart eines übergeschichtlichen Prinzips oder einer Idee. Damit hat Kierkegaard der lutherischen Theologie die Erkenntnis zurückerobert, die in ihrer unabweisbaren Notwendigkeit die Theologen von Cremer und Kähler bis zu Althaus zur Auseinandersetzung forderte: Christus, Gott und Mensch, muß als der Offenbarer zeitlich gegenwärtig sein, in einer

---

[1]) IX, S. 4. [2]) VI, S. 51. [3]) VI, S. 95.
[4]) VI, S. 95. [5]) VI, S. 91. 54. 63.
[6]) IX, S. 63/69.

realen zeitlichen Gegenwart; nur so trifft er als der Offenbarer unsere zeitliche Existenz, nur so weckt er den Glauben.

Doch damit ist für Kierkegaard die Gleichzeitigkeit nur zur Hälfte ausgelegt: sie bestimmt sich näher als indirekte Gleichzeitigkeit, denn es gibt Gleichzeitigkeit nur mit dem erniedrigten Menschen Christus. Gleichzeitig wird uns der Christus, „an dem direkt nichts Besonderes zu sehen ist", an dem direkt nichts bewiesen werden kann,[1]) der das tiefste Inkognito ist,[2]) „denn seine Erhöhung beginnt erst mit seiner Himmelfahrt, und seit der Zeit hat man kein einziges Wort von ihm gehört".[3]) Es ist schlechtweg das Paradox, daß Gott gerade diese Geschichte zur Offenbarung aus der Ewigkeit für uns macht. Durch die direkte Gleichzeitigkeit im Ablauf der Geschichte hatten Jesu Zeitgenossen nichts mehr als wir Nachzeitigen.[4]) „Die drei-, sieben-, fünfzehn-, siebzehn- oder achtzehnhundert Jahre sind etwas, was weder davon noch dazu tut."[5]) Gott selbst macht ihn den Christen damals wie uns heute gleichzeitig in einer ewigen Gleichzeitigkeit. „Christi Leben auf Erden ist nichts Vergangenes,"[6]) Gott stellt die „heilige Geschichte" des erniedrigten Christus „allein für sich, außerhalb der Geschichte" in „die ewige Gleichzeitigkeit", die allein dem Leben Christi auf Erden zukommt.[7]) Im „Augenblick", in dem Gott aus der Ewigkeit diese ewige heilige Geschichte vor mich zeitlichen Menschen hinstellt, wird mir dann der erniedrigte Christus als der Offenbarer indirekt gleichzeitig.[8]) Dogmatisch ausgedrückt: die Gottheit Christi macht uns seine er-

---

[1]) IX, S. 82. [2]) IX, S. 112. [3]) IX, S. 140.

[4]) Außer der Tatsache, daß für sie Christus noch nicht durch soviel „Geschwätz" verhüllt war wie heute VI, S. 64/65.

[5]) IX, S. 57. [6]) IX, S. 58. [7]) ibid. [8]) VI, S. 61/62.

niedrigte Menschheit „im Augenblick“ gegenwärtig durch den Heiligen Geist.

Damit stellt Kierkegaard neben den ersten Satz, daß der ganze Christus in einer eigenen zeitlichen Gegenwart uns begegne, den zweiten, daß uns in dieser Gleichzeitigkeit allein der erniedrigte, leidende und sterbende Christus gegenübertrete.

Aber beide Gedanken werden nun teils durch Kierkegaards eigenes System, teils durch seine antiidealistische Kampfstellung schwer gefährdet: er mußte sich dagegen wehren, daß die Gleichzeitigkeit zwischen Christus und dem Glaubenden als zeitliche Gegenwart in dem Ablauf eines innergeschichtlichen Zeitkontinuums verstanden wurde, denn da ja die Zeit als Anschauungsform ausgelegt werden mußte, war von hier aus gesehen ein personhaft zeitliches Existieren einfach undenkbar. Darum bestimmt Kierkegaard das menschlich-zeitliche Existieren als das Existieren im „Augenblick“, in dem die Ewigkeit hereinbricht und das Zeitkontinuum überwunden wird. Damit ist wohl der kritizistische Zeitbegriff überwunden, aber noch keineswegs die Zeitlichkeit und das Gegenwärtigsein menschlich-endlicher Existenz positiv bestimmt. Das zeigt Kierkegaards Bestimmung der Gleichzeitigkeit mit Christus: der Mensch Christus in seiner Niedrigkeit wird nur dadurch gegenwärtig, daß Gott ihn, den Menschen, aus der Ewigkeit heraus im „Augenblick“ mir gleichzeitig macht. Kierkegard tut damit hinsichtlich der Zeitgegenwart Christi das gleiche, was die lutherische Orthodoxie bezüglich der Raumgegenwart tat: er gibt der Menschheit Christi die göttliche Ewigkeit und läßt sie aus dieser heraus im Augenblick gegenwärtig werden, — jene gaben ihr die göttliche Allgegenwart und behaupteten von da aus die Ubiquität des Menschen Christus. Kierke-

gaard wollte einen „phantastischen“ Christus vermeiden, darum sträubte er sich, irgend etwas von dem erhöhten Menschen Christus und seiner Bedeutung für die Offenbarung zu sagen. Aber der den Lutheranern gemachte Vorwurf der Phantasterei fällt auf ihn zurück und auf seine Bestimmung der Gleichzeitigkeit mit dem erniedrigten Christus. Der gleichzeitige Mensch Christus ist auch bei ihm nicht der gegenwärtige Mensch Christus, sondern der aus der Ewigkeit heraus gleichzeitig gemachte erniedrigte Mensch. Der für uns gleichzeitige Christus aber ist der erhöhte und erst von hier aus dürfen wir fragen, wie damit seine Niedrigkeit, sein Leiden und Sterben uns gegenwärtig sei.

So wartet die Frage noch immer auf ihre Lösung, wie die Gegenwart des erhöhten Bruders Christus für den glaubenden Menschen als zeitliche Gegenwart theologisch gedacht werden müsse. Diese Frage ist der verborgene Grund alles Fragens nach Glaube und Geschichte, nach Geschichte und Übergeschichte, nach Zeit und Ewigkeit.

Daneben aber taucht eine zweite Frage auf. Auch sie baut auf der Voraussetzung auf, daß jede theologische Frage nach der Gegenwart Christi die Frage nach der *eigenen* Gegenwart des *ganzen* Christus, nach seiner Gottheit und Menschheit, sein muß. Doch fragt sie nicht nach der „Gleichzeitigkeit“ des ganzen Christus, sondern sie fragt, *wem* er gegenwärtig sei, und stellt damit die Frage, *wo* und an welchem *Ort* er gegenwärtig sei. Es ist selbstverständlich, daß mit dieser Frage die Gegenwart Christi nicht einem „Ort“ in der Welt vorhandener *Dinge*, noch vollends einem „Ort“ in einem kantisch verstandenen Raum zugeordnet werden soll, sondern daß der „Ort“ der Gegenwart Christi nur als der Ort der Existenzen bestimmt werden kann, denen Christus gegenwärtig ist: Christus ist *dort* gegenwärtig, *wo* der Glaubende bzw. die *Kirche* existiert.

5. Die Gegenwart Christi und die Kirche.

Seit dem Ausgang des Pietismus ist die Theologie einig in der Ablehnung einer direkten, unmittelbar faßbaren Gegenwart Christi für den einzelnen Gläubigen. Der Christus der unio mystica, der Christus, mit dessen Bild der Fromme in der Phantasie umgeht wie mit einem gegenwärtigen Menschen, der gegenwärtige Jesus, wie er in Zinzendorfs Frömmigkeit im Zentrum steht, all das wird als Phantasterei zum Teil leidenschaftlich bekämpft. Damit war allerdings einer Theologie, die den reformatorischen Kirchenbegriff nicht mehr kannte, zunächst das letzte Motiv genommen, von einer *eigenen* realen Gegenwart des ganzen Christus zu reden, und es mußten, wie gezeigt, Ersatzformen an ihre Stelle treten: die Wirkgegenwart, die Repräsentation im Bilde, die Gegenwart des zeitlosen Prinzips, die Geistgegenwart. Aber zugleich zeigte sich, wie in dem allem trotzdem das Interesse des *Glaubens* an der Gegenwart Christi die Theologie zu einer neuen Antwort drängte. Und in dem Suchen nach dieser Antwort springt nun aus der wiedergefundenen reformatorischen Theologie neu die Erkenntnis auf, daß die *Gegenwart Christi* grundsätzlich und zuerst eine Gegenwart *für die Kirche* ist.

Diese Erkenntnis wird unter einem doppelten Aspekt erarbeitet: 1. Kirche ist dort, wo das Wort und die Sakramente sind. Christus ist *dort* gegenwärtig, wo er selbst das Wort sagt und die Sakramente reicht. 2. Kirche ist die Gemeinde der Heiligen. Christus ist dort, wo seine Heiligen sind. Er ist als das Haupt seinem Leibe gegenwärtig. Er ist real mit ihm verwachsen.

1. Mit dem Satz Kählers, daß der *wirkliche* Christus der *gepredigte* ist,[1]) hat sich die reformatorische Erkenntnis

---

[1]) Kähler, Der historische Jesus², S. 66.

neu durchgesetzt, daß in der Predigt und im Sakrament der ganze Christus selbst lebendig gegenwärtig ist.

Der Ort der Gegenwart Christi ist die Predigt. Und zwar geht es hier — um Gogarten als Beispiel unter anderen zu zitieren — „um die Gegenwart, die er nicht durch uns Menschen, sondern durch sich selbst hat. Es handelt sich um sein eigenes Gegenwärtigsein, eben darum, daß, wie Luther sagt, Christus Christum purissime docet".[1]) „Nur dann, wenn er selbst gegenwärtig ist, kann das Wort, das wir sprechen, sein eigenes Wort sein, können wir das Wort der Predigt als sein eigenes Wort hören."[2])

Daß ebenso die Sakramente Ort der Gegenwart des ganzen Christus sind, ist zunächst als ein Ergebnis der Lutherforschung erarbeitet worden. Damit wird dieser Satz aber zugleich zur dogmatischen These der gegenwärtigen Theologie erhoben, in reformierter Ausprägung in dem Buch W. Niesels über „Calvins Lehre vom Abendmahl" (1930), in lutherischer Form in der Schrift von P. Althaus „Die lutherische Abendmahlslehre in der Gegenwart" (1931), in der Althaus darin über Luther hinausführen will, daß er auf die Gegenwart des Sterbens Christi in der Gegenwart des ganzen Christus im Abendmahl hinweist.

2. Auf der anderen Seite bestimmt der Gedanke des „Leibes Christi" die Frage nach der Gegenwart von Christus

---

[1]) Gogarten, Glaube und Wirklichkeit, S. 148.

[2]) S. 168. — Aufs einzelne gesehen, geht Gogarten nicht über das hinaus, was wir als Geistgegenwart charakterisierten, der historische Christus wird gegenwärtig durch den Heiligen Geist, nur daß Gogarten hinzufügt, daß der Geist allein in dem Anspruch des Nächsten und in der unbedingt verantwortlichen Beziehung zu ihm dem Menschen begegne. Das ist so gewiß richtig; aber gerade weil Gogarten nicht mehr über das Gegenwärtigsein Christi selbst aussagt, bleibt die Frage, ob hier nicht ungewollt doch insgeheim Christi Gegenwärtigkeit beim Heiligen Geist und die Personalität dieser Gegenwart beim Nächsten geliehen wird.

und Kirche. Christus schließt die Vielheit der Glieder in einer dieser Vielheit schon zugrunde liegenden Einheit zusammen, er macht die Kirche zu einer Gesamtperson.[1]) Die Kirche aber ist diese Gesamtperson nur, weil sie eins ist mit der Person Christi, mit ihrem Haupt. So besteht die Kirche darin, daß sie der Ort der Gegenwart Christi ist, dadurch, daß sie selbst in Christus ist. Bisher war die Frage nach der Gegenwart Christi die Frage nach dem gegenwärtigen Gegenüberstehen von Christus und Kirche, von Wort hörender Gemeinde, jetzt wird sie zur Frage nach der gegenwärtigen Einheit beider.

Christus und Gemeinde wurden bereits in eins gesehen, wenn Schleiermacher im gegenwärtigen Christus das der Gemeinde immanente Prinzip oder Urbild und Ritschl den der Gemeinde immanenten Zweck sahen. Aber es wurde bereits deutlich, daß hiermit für den Glauben die Gegenwart Christi nicht gesetzt, sondern durch die Gegenwart der Gemeinde ersetzt wurde, daß hier nicht die Christusperson die Gemeinde als Person schuf, sondern daß die Gemeinde Christus ihre Personalität lieh.

In neuerer Zeit wurde dann das sakramentale Verständnis der Gegenwart Christi im corpus mysticum, wie auch die griechisch-orthodoxe und die moderne katholische Theologie es darbieten, wichtig für die Theologie und für das kirchliche Denken der ökumenischen Bewegung. Aber hier ist die Aufgabe eben erst gestellt; es ist noch nicht erkannt, wie das „Haupt und Leib ein Christus" in dem Grund der reformatorischen Heilserkenntnis verwurzelt ist und wie von hier aus die Einheit von Haupt und Leib, wie die Gegenwart zwischen beiden, und wie endlich dies Gegenwärtigsein Christi selbst zu deuten ist.

---

[1]) Bonhoeffer, Sanctorum communio, 1930, S. 112 ff.

Doch ein Weg tut sich hier auf: das ist die Verwurzelung der gegenwärtigen Einheit von Christus und Kirche im lutherischen Gedanken der Stellvertretung Christi. Indem die Person Christi alle einzelnen in sich zusammenfaßt und stellvertretend für sie vor Gott tritt,[1] ist die Kirche als das Volk Gottes konstituiert; indem Christus als Person für sie eintritt, wird die Kirche vor Gott — und damit in Wirklichkeit — eine „Gesamtperson". Christus ist der Kirche gegenwärtig, heißt dann soviel wie: Christus steht an der Stelle der Kirche. So zeigt sich die Aufgabe, das personale Gegenwartsverhältnis zwischen Christus und der Kirche aus dem Gedanken der Stellvertretung heraus zu deuten. Gegenwart Christi muß notwendig als Gegenwart in der Kirche und Gegenwart für die Kirche verstanden werden. Sieht die Untersuchung von diesem Beziehungspunkt der Gegenwart ab, so geht sie fehl. Für den Glauben und damit für die Theologie gibt es darum nur die Frage nach der „Gegenwart Christi in der Kirche", die Frage nach der Gegenwart, in der Christus sich an den menschlich-endlich begrenzten Ort seiner Kirche auf Erden, an das Reden und Hören des Wortes, das Austeilen und Empfangen der Sakramente bindet als an den Ort, wo die Gläubigen selbst sind.

---

[1]) Bonhoeffer, S. 79.

II. Kapitel.

Die Frage in der heutigen katholischen Theologie.

1. Die Gegenwart des eucharistischen Christus im corpus mysticum.

Im heutigen deutschen Katholizismus hat eine gründliche Besinnung auf das Wesen der Gegenwart Christi eingesetzt, die sich — dem Dogma gemäß — um das Problem der eucharistischen Präsenz und um das der Präsenz des Hauptes Christus bei seinem mystischen Leib, der Kirche, bemüht und die innere Einheit zwischen diesen beiden Weisen des Gegenwärtigseins Christi aufzudecken sucht.

In der Scholastik wie im Tridentinum laufen beide Gedanken unverbunden nebeneinander her, und noch die offizielle heutige Dogmatik (z. B. Bartmann und Pohle) geht über dies Nebeneinander kaum hinaus. Christus ist für Thomas das Haupt seiner Kirche und als solcher der Hauptspender aller sakramentalen Gnade: seine Funktion als Haupt besteht darin, durch die Hierarchie zu herrschen und durch den Priester die Gnade in die Menschheit einströmen zu lassen. Der Bruder Christus erweist sich also durch sein Wirken vom Himmel herab als das königliche und priesterliche Haupt seiner Kirche. Gegenwärtig ist er nach seiner Menschheit darin nicht, der Priester als „instrumentum" ersetzt seine eigene Gegenwart.[1])

[1]) Exkurs: Christus als caput ecclesiae bei Thomas und Suarez. Die Quaestio III, 8 der Summa des Thomas will als die Grundlage der gesamten folgenden Sakramentslehre und damit der Lehre von der sakramentalen Gnade überhaupt verstanden werden, wie

Auf der anderen Seite steht die eucharistische Präsenz, die durch die Dogmatisierung der Transsubstantiation und die Meßopferlehre des Tridentinums eine sehr komplizierte Begriffsbestimmung erfahren hat. Aus drei Elementen wird diese Gegenwart Christi aufgebaut: erstens ist durch die Transsubstantiation der himmlische Leib und das himm-

---

Suarez richtig sieht (Thomaskommentar opp. Paris 1868, Bd. 17, S. 646). So hat die hier gegebene Auffassung des Haupt-Leib-Verhältnisses besonderes Gewicht. In ihr ist die „Gegenwart" zwischen Christus und der Kirche durch das Schema der Kausalität ersetzt, ein Gedanke, der bei Suarez konsequent fortgeführt wird.

Für Thomas ist Christus das Haupt der Kirche, sowohl dem Range nach als vor allem nach seiner Kraft, den Leib zu regieren, in Bewegung zu setzen und die Gnade in ihn einströmen zu lassen: (S. III, q. 8, a. I. c.) Christus dicitur caput ecclesiae secundum . . . a) ordinem . . . b) perfectionem . . . c) virtutem vero, quia vita et motus caeterorum membrorum et gubernatio eorum in suis actibus est a capite propter vim sensitivam et motivam ibi dominantem. . . Virtutem habet influendi gratiam in omnia membra Ecclesiae. Diese Würde, Haupt der Kirche zu sein, kommt Christus gerade nach seiner Menschheit zu. Er wird nicht „Herz" der Kirche genannt, obwohl das doch gerade die Kräfte in den Körper einströmen läßt, — Herz ist der Heilige Geist, denn gerade die Beziehung zwischen der Menschheit Christi und den Menschen als eine sichtbare und nicht die innere Wirkung aufeinander wird im Bilde des Hauptes ausgedrückt: (S. III, q. 8, a. I. ad I; vgl. Suarez 17, 646) caput habet manifestam eminentiam respectu caeterorum exteriorum membrorum; sed cor habet quandam influentiam occultam. Et ideo cordi comparatur Spiritus Sanctus . . . capiti autem comparatur ipse Christus secundum visibilem naturam secundum quam homo hominibus praefertur. Es ist charakteristisch, daß hier keine Erörterung über diese Beziehung als „Gegenwart" zwischen Haupt und Leib einsetzt. Das ganze Bild ist bei Thomas wie Suarez rein formal gedacht, das beherrschende Thema ist das der causa: die Menschheit Christi als Instrument seiner Gottheit, durch das diese ihren Einfluß auf die Kirche übt (inquantum sc. eius humanitas instrumentum fuit divinitatis eius III, q. 8, a. I. ad 1). Es wird sogar das Beil des Handwerkers hierfür zum Vergleich herangezogen (III, q. 19, a. I. c.). In den Sakramenten (an die bei dem „influxus gratiae" ständig gedacht ist, Suarez 17, S. 646) ist Christi Gottheit Urheber der Gnade, seine Menschheit dagegen wirkt sowohl in ihrem verdienstschaffenden Leiden als in ihrem Tun in der Kirche nur als Werkzeug: Interiorem sacramentorum effectum operatur Christus, et

lische Blut real gegenwärtig, sooft die Elemente konsekriert werden und solange die Hostie bestehen bleibt. Solange ist zweitens „begleitweise" (per concomitantiam) auch der ganze himmlische Mensch Christus bei dem Sakrament gegenwärtig. Indem der Priester Leib und Blut gegenwärtig setzt, „ruft" er den gegenwärtigen Christus

---

secundum quod est Deus et secundum quod est homo, aliter tamen et aliter. Nam secundum quod est Deus operatur in sacramentis per auctoritatem (Urheberschaft); secundum autem quod est homo, operatur ad interiores effectus sacramentorum meritorie et efficienter seu instrumentaliter . . . per modum instrumenti, inquantum humanitas est instrumentum divinitatis eius (Suarez 20, S. 219). Konsequenterweise kann es dann zwischen Haupt und Leib noch andere instrumenta geben: auch sie sind dann in gewisser Hinsicht „Haupt" der Kirche: (Thomas III, q. 8, a. 6 c.). Interior . . . influxus gratiae . . . est . . . a solo Christo; cuius humanitas ex hoc, quod est divinitati conjuncta, habet virtutem justificandi; sed influxus in membra Ecclesiae quantum ad exteriorem gubernationem potest aliis convenire: et secundum hoc aliqui alii possunt dici capita Ecclesiae. Aber neben diesen „Häuptern" partizipieren alle Hirten der Kirche an dieser Würde der Menschheit Christi, Instrument der Gottheit zu sein, doch — so korrigiert nun Suarez den hl. Thomas — in der Weise, daß sie nicht nur an der äußeren Mitteilung der Gnadengaben, sondern ebenso wie die Menschheit Christi an dem interior influxus gratiae teilhaben. Suarez weist darauf hin, daß Thomas konsequenterweise, wenn er in der gubernatio exterior Ecclesiae „andere" (d. h. die Päpste) an der Würde der Menschheit Christi teilhaben ließe, er auch der priesterlichen Gnadenvermittlung der Kirche einen Anteil an der inneren Gnadenspendung zuschreiben müsse (Suarez 17, S. 646). Suarez ordnet alles schärfer dem Werkzeuggedanken ein: Die Menschheit Christi samt der Hierarchie ist „Werkzeug" für die göttliche Gnadenwirkung. Darum besteht zwischen Christus als Mensch und dem Priester nur ein gradueller Unterschied, nicht der grundsätzliche, den das Evangelium zwischen dem Mittler und der gesamten übrigen Menschheit macht. So tritt die Menschheit Christi in die Reihe der vermittelnden Werkzeuge der Gnade. Das letzte Instrument aber, das dem Gläubigen den influxus gratiae mitteilt, ist der Priester, der für ihn so die göttliche Autorität repräsentiert. Daß dies dem Priester von der Gottheit Christi mittels seiner Menschheit zugekommen ist, ist für die konkrete Gnadenmitteilung selbst relativ belanglos. Eine direkte seinsmäßige Gegenwart des ganzen Christus als des Mittlers wird dann völlig „unnötig". Das Kausalschema erübrigt die Gegenwart Christi. — Man möchte denken,

vom Himmel herab.[1]) „Die wirkliche Gegenwart (Christi) ist virtuell in der Transsubstantiation eingeschlossen,“ nicht umgekehrt.[2]) Zum Wunder der Transsubstantiation tritt ein zweites: der Mensch Christus — seiner Natur nach an den Himmel gebunden — kommt auf wunderbare Weise zu seinem Fleisch und Blut. Als drittes wird endlich das Golgathaopfer in gewisser Weise gegenwärtig, indem es in der Handlung abgebildet wird, z. B. in der Trennung von Brot und Wein (sie erinnert an die Trennung von Blut und Leib, wiederholt sie aber nicht, denn das wäre ja ein zweites blutiges Opfer), und indem so das Golgathageschehen in der Erinnerung der Kirche wachgehalten wird.

Daß diese Art eucharistischer Gegenwart Christi eine wunderbar je und je hergestellte dinghafte und trotz oder vielmehr wegen der Transsubstantiation nicht eine personhafte, eigene ist, zeigt der künstliche Versuch P. Lipperts S. J., eine Gegenwart des ganzen Christus in der Kirche zu konstruieren: „Nun ist Christus als Spender der Kindschaftsgnade nur in seiner göttlichen Kraft und Person gegen-

eine Zeit, der die Dogmatisierung der Transsubstantiation (1215) voraufging, habe ein besonders lebhaftes Interesse an der Gegenwart des ganzen Christus gehabt. Dies scheint nicht der Fall. Sollte vielleicht gerade die Fixierung des Dogmas etwas festhalten wollen, was man schon damals zu verlieren im Begriff stand: die reale Gegenwart des ganzen Christus in der Kirche? Sollte die Lage die sein, daß der Priester als der gegenwärtige Gnadenvermittler die Gegenwart Christi „ersetzt“ hatte, und daß es nun in seine Hand gegeben wurde, Christus gegenwärtig zu machen? Daß nicht mehr der gegenwärtige Christus durch den Priester seine Gnade mitteilt, sondern der Priester allererst Christus gegenwärtig macht, so daß Christus nun seine Gnade in der Eucharistie mitteilen kann? Ist es nicht charakteristisch, daß nach Suarez die Konsekration sogar einen tot im Grabe liegenden Christus gegenwärtig machen könnte! Licet Christus non esset vivus (in triduo) reciperet praesentiam sacramentalem ex forma de facto instituta (21, S. 83).

[1]) Eine „adductio“, vgl. Pohle, Dogmatik, 3. Aufl., S. 240.

[2]) Pohle, S. 231.

wärtig in den Seelen, nicht mit seinem Menschentum." Aber die Eucharistie läßt als eine tägliche Speise auch den Menschen Christus in die Seele eingehen, „so daß auch schon durch diese vielen Wiederholungen seines Eintrittes die Gegenwart des Gottmenschen eine alle Tage hindurch währende, eine im wesentlichen dauernde wird".[1]) Trotz des Pathos, mit mit dem Lippert von dem mystischen Leib redet, ist auch hier von einer echten Gegenwart Christi nicht die Rede. Neben dieser dinghaften Präsenz des Leibes und Blutes, die dann zur Präsenz der Person Christi in keine notwendige Beziehung treten kann, bleibt nur die Bildgegenwart: die Darstellung und die Erinnerung an das Opfer Christi.

So bleibt von der Gegenwart Christi selbst letzten Endes nur die Wirkgegenwart des erhöhten Hauptes in seinem mystischen Leib (auch die Transsubstantiation ist eine solche Wirkung) und die Bildgegenwart des erniedrigten, geopferten Herrn in der Messe. Nach der eigenen Gegenwart des ganzen Christus befragt, erweist sich die tridentinische Position als eben so unsicher wie die protestantische des 19. Jahrhunderts (s. o. S. 13 ff.)

Der Mangel wird zuerst am Kirchenbegriff brennend empfunden, und von hier aus setzt dann eine kräftige Neubesinnung auf das augustinische „Haupt und Leib ein Christus"[2]) ein, anfangend bei J. A. Möhler,[3]) glänzend

---

[1]) Lippert, Die Kirche Christi, 1931, S. 226/27.

[2]) M. J. Scheeben, Die Mysterien des Christentums, 1865^1, 1891^2, S. 328: Augustin, in epistolas 1. Joh. tr. 1. n. 2. „Illi carni adiungitur ecclesia, et fit Christus totus, caput et corpus."

In dem „Haupt und Leib ein Christus" sieht Przywara (Ringen der Gegenwart I, 1929, S. 457 ff.) die katholische Überwindung der Kluft zwischen theozentrischer und anthropozentrischer Frömmigkeit.

[3]) Symbolik, 1843^6, S. 332/3; Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, 1825, S. 3 f.

durchgeführt bei M. J. Scheeben. Die Kirche ist als corpus mysticum der durchaus reale Leib Christi, denn „das ganze menschliche Geschlecht wird der Leib des Sohnes Gottes, wenn ein Glied desselben dem Sohn Gottes einverleibt wird",[1]) der Mensch Christus als Haupt steht in einer „realen, physischen Kontinuität" mit den Gliedern seines Leibes, nicht nur in einem „geistigen", „bloß moralischen" Kontakt.[2]) Gerade auch abgesehen von dem Sakrament ist Christus dem Menschengeschlecht „virtuell" gegenwärtig. „Unsere Einheit mit Christus in der Kommunion ist . . . nur der vollendete Ausdruck . . . jener anderen, ebenso realen Einheit, die wir in ihm als Glieder desselben Geschlechts haben."[3]) Die Eucharistie „inkorporiert" die Menschen „auf die realste und innigste Weise dem Sohne Gottes.[4]) Diese Idee des „Haupt und Leib ein Christus" ist in der katholischen Theologie der Gegenwart stark betont worden: Christus „ist das eigentliche Ich" der Kirche, Kirche ist „der fortlebende Erlöserchristus und darum der fortlebende Gekreuzigte".[5]) Die Hauptstellen der Bibel für die Gegenwart Christi stehen als Motto über den Kapiteln von Adams „Wesen des Katholizismus".[6])

Von hier erhält das **Meßopfer** einen neuen Sinn: „Der ganze Christus einschließlich der Gläubigen, die seinen mystischen Leib bilden, ist in dieser heiligen Handlung der

---

[1]) Scheeben, S. 328. [2]) Scheeben, S. 413.
[3]) Scheeben, S. 414/15. [4]) Scheeben, S. 427.

[5]) Przywara a. a. O. 459; Guardini, Vom Sinn der Kirche, 1923, S. 38; Adam, S. 155 u. a.; Gierens, S. J., in Zeitschrift für Askese und Mystik, 1930, S. 312; Przywara a. a. O., S. 457; Ildefons Herwegen, Lumen Christi, 1924, S. 27.

[6]) 5. Aufl., 1928: Matth. 28, 20; Eph. 1, 23; Matth. 18, 20 usw. Vgl. P. Lippert, Die Kirche Christi, 1931, S. 203 ff.

eine Opferpriester und die eine Opfergabe."[1]) Indem die Kirche die „Christusleiden" (Kol. 1, 24) „erfüllt", leidet Christus selbst in ihr weiter.[2]) Auch hierin übernimmt die gegenwärtige Theologie Scheebensches Gedankengut. Die Menschheit verherrlicht Gott im Opfer Christi und Christus opfert Gott das Menschengeschlecht.[3]) So findet Scheeben die innere Einheit von Eucharistie und mystischem Leib: „Diese substantiale eucharistische Präsenz Christi bewirkt die reale Inkorporation seines mystischen Leibes in seinen realen Leib."[4]) Die klare Konsequenz daraus zieht der Abt von Maria Laach, Ildefons Herwegen OSB. in der Formulierung: „Dieser mystische Christus (Christus und Kirche) ist der gleiche wie der eucharistische Christus, wenn auch in anderer Seinsart."[5]) Die Theologen des Jesuitenordens dagegen scheuen diesen Weg, obwohl sie die Haupt-Leib-Idee stark betonen, und so formuliert Gierens S. J.: in der Eucharistie „tritt der wahre Leib zum mystischen Leib in unmittelbarste Verbindung".[6])

Für die Benediktiner aber, die die Einheit von Eucharistie und corpus mysticum ganz ernst nehmen, taucht notwendig mit neuer Schärfe die Frage nach der Gegenwart des wirklichen Opfers von Golgatha, des erniedrigten, sterbenden Christus in der Kirche als dem „mystischen Christus" auf. Denn gibt die Messe noch etwas Besonderes,

---

[1]) Gierens, S. J., Zeitschr. f. Askese und Mystik, 1930, S. 317; Haupt und Leib als Opfer: Adam a. a. O. S. 158; Ildefons Herwegen a. a. O. S. 116.

Der Gedanke, daß auch die Kirche (der Leib) Opfergabe sei, entstammt dem Jansenismus (Denzinger 1515), vgl. Przywara, a. a. O. S. 103.

[2]) W. Sierp, S. J., Zeitschr. f. Askese und Mystik, 1930, S. 333; Przywara, a. a. O. S. 462; Herwegen a. a. O. S. 114.

[3]) Scheeben, S. 386 ff.

[4]) Scheeben, S. 441 ff.

[5]) Herwegen a. a. O. S. 114.

[6]) Z. f. A. u. M., 1930, S. 316.

wenn sie nur „Bild" und „Erinnerung" des Kreuzesopfers ist, während die Kirche selbst als mystischer Christus lebt und leidet?

2. Die sakramentale Repräsentation des Leidens und Sterbens Christi.

Um eine reale Gegenwart des Leidens, Sterbens und Auferstehens Christi im Meßopfer mühen sich die Benediktiner von Maria Laach und suchen sie in der These von der Mysteriengegenwart[1]) zu begründen. Daraus hat sich zwischen den Benediktinern und Jesuiten eine lebhafte Kontroverse um den Begriff der Repräsentation entwickelt, an den beide durch das Tridentinum gebunden sind.[2]) Negativ wird die repraesentatio einmal dadurch begrenzt, daß das Kreuzesopfer nicht in natura gegenwärtig wird — denn dann würde ja das einmalige blutige Opfer wiederholt —, und sodann darin, daß es nicht nur eine einfache „Erinnerung" an das Kreuzesopfer ist, — was vom Tridentinum unter Anathem gestellt worden ist.[3]) Seine Gegenwart ist vielmehr in dem abbildenden Vollzug der heiligen Handlung zu suchen. Während dies der Jesuit Umberg als eine reine Darstellung oder „Abbildung" versteht, in der der Tod Christi nur „moralisch", d. h. in seiner Wirksamkeit gegenwärtig ist, sieht Odo Casel in Maria Laach hier hinter der sakramental abbildenden Handlung den realen, gegen-

---

[1]) Vgl. die Kontroversaufsätze im Literaturverzeichnis, S. 103.

[2]) Tridentinum, Sessio 22, Kap. 1 (Denzinger 938): sacrificium quo cruentem illud semel in cruce peragendum repraesentaretur, eiusque memoria in finem usque saeculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur. Bei Thomas stehen commemoratio und repraesentatio im Vordergrund (Casel, Mysteriengegenwart, Jahrb. f. Liturgiewissensch., 1928, S. 176).

[3]) Vgl. Dillersberger, Eine neue Meßopfertheorie? (Theol. u. Glaube, 1930), S. 572.

wärtigen Vollzug des Golgathageschehens. Seine These ist die, daß der Begriff der „repraesentatio" mit der Wendung der theologischen Erkenntnislehre zum Anthropozentrismus im 12. und 13. Jahrhundert eine entscheidende Wandlung durchgemacht hat. Verstand die Antike darunter das objektive Gegenwärtigsetzen einer Person oder Handlung (wie es in den Liturgien der hellenistischen Mysterienreligionen vorgebildet, im urchristlichen Kult zur Erfüllung und Vollendung kam),[1]) so wurde sie nun zum Begriff einer subjektiv gedanklichen Vergegenwärtigung mit Ausschluß der realen Gegenwart.[2]) Dann aber wurden in der Messe zwei heterogene Dinge: der wesenhafte Effekt und ein bloß äußeres Bild des Todes Christi, zusammengebunden. Gegen diese Entleerung der „Repräsentation" wendet sich nun Casel: das Leiden Christi hätte dann in der Kirche eine bloß „moralische Gegenwart", d. h. eine Gegenwart in der fortgehenden Wirkung.[3]) Nein, so real der Leib Christi in der Eucharistie gegenwärtig ist, so real ist auch durch die „Repräsentation" seine Passion gegenwärtig. „Die reale Präsenz Christi und die seiner Passion entsprechen einander."[4]) Sacrificium ist die Eucharistie, sofern sie die Passion Christi gegenwärtig macht, sacramentum, insofern sie den Leib Christi enthält; Passion und Leib Christi sind in gleicher

---

[1]) Casel, Die Liturgie als Mysterienfeier 1922, knüpft an die hellenistischen Mysterienreligionen als die „Vorschule Christi" an.

[2]) Casel, Mysteriengegenwart, S. 176 ff. Er findet die alte Anschauung auch noch bei Thomas, doch sind seine Belege hier nicht unbedingt schlüssig.

[3]) Casel, Mysteriengegenwart, S. 178, 182; über die „moralische Gegenwart" der jesuitischen Anschauung S. 158, 165, 179. „Moralisch" ist z. B. nach Umberg die Gegenwart Christi bei den betenden zwei oder drei von Matth. 18, 20 (Z. f. A. u. M., 1928, S. 249).

[4]) Casel a. a. O. S. 185.

Weise realiter praesens.[1]) „Das Opfer von Golgatha tritt vielmehr als reale überzeitliche Größe in die unmittelbare Gegenwart. Raum und Zeit sind dahin. Derselbe Jesus ist hier, der am Kreuze starb."[2]) Hinter dem Schleier der liturgischen Handlung wird das Heilsgeschehen mystisch gegenwärtig. In der Schriftlesung werden Menschwerdung, Erlösungsmysterium und die göttliche Heilsökonomie zu einem gegenwärtigen Geschehen gemacht, dessen Augenzeugen wir werden.[3]) In der Taufe tauft Christus selbst, und zwar so, daß wir mit ihm sterben. Aber „niemand kann mitsterben, wenn nicht jemand stirbt", der Tod Christi, historisch vergangen, wird uns sakramental gegenwärtig.[4]) Das „moralische" tägliche Sich-Kreuzigen mit Christus (die Heiligung) ist nicht, wie die Jesuiten wollen, das einzige, sondern baut auf das reale Mitsterben mit ihm auf. „Die sakramentale Idee verlangt also, daß die Heilstaten Christi, wenn sie auch historisch vergangen sind, wieder wirklich gegenwärtig werden. Die Wirklichkeit des Heils wird nach der Anordnung Christi nicht nur durch bloße Applikation, sondern durch ein mystisch reales Mitleben und Mitsterben mit Christus erreicht. Dies wirkliche Mitleben und Mitsterben aber setzt ein wirkliches Leben und Sterben Christi hic et nunc voraus."[5]) „Nicht die Lehre Christi macht den Christen, selbst nicht seine Gnade als bloße Zuwendung," ohne die Heilstaten mit- und nachzuerleben wird der Mensch kein anderer Christus.[6]) Diese Gleichzeitigkeit des Sterbens Christi „hic et nunc" gibt erst dem Meßopfer seinen Sinn und seine Einheit: er, der

---

[1]) Den Satz: sacramenta efficiunt quod significant, wendet Casel nicht nur auf die Realpräsenz, sondern auch auf das reale gegenwärtige Opfer Christi an (S. 180/81).

[2]) Adam, Wesen des Katholizismus[5], S. 225.

[3]) Casel, S. 210. [4]) Casel, S. 157/58.

[5]) Casel, S. 174. [6]) Casel, S. 175.

Opferer, und das Opfer von Golgatha sind durch die Mysterienhandlung gegenwärtig gesetzt.[1]) Was realiter nie geschehen könnte, das geschieht in der sakramentalen Seinsweise, die Gott neben der leiblichen und geistigen Seinsform erdacht hat, um das Heilsgeschehen uns zuzueignen: in der Repräsentation des Kreuzopfers wird der Zeitabstand überwunden, wie die Transsubstantiation die Schranke des Raums überwindet.[2]) Das Leiden und Sterben Christi geschieht in der Eucharistie jetzt — aber in sakramental-mystischer Seinsform.

Die These von der Mysteriengegenwart stellt zweifellos eine innere Vertiefung der Meßopfertheorie dar, indem sie

---

[1]) Gegen diese Deutung des Meßopfers haben die Jesuiten schärfsten Widerspruch erhoben. In der Auslegung des tridentinischen Dogmas will der Hauptgegner Casels, der Innsbrucker Theologe Umberg S. J., die „repraesentatio“ mit aller Schärfe als „reine Abbildung“ verstanden wissen (Zeitschr. kath. Theol., 1928, S. 389; vgl. Casel a. a. O. 183/84). Die „memoria“ des Kreuzopfers wird von Jungmann S. J. zwar als „reales Gedächtnis, ja als die denkbar realste Erinnerungsfeier“ beschrieben, besagt für ihn jedoch letztlich nicht mehr als die gegenwärtige Erinnerung an ein Vergangenes. Endlich verneint er ausdrücklich, daß zur „applicatio“ der Gaben des Kreuzopfers das Leiden, Tod und Auferstehung Christi „eine neue, metahistorische, mystische, sakramentale Daseinsweise erlangen sollten“, sie leben weiter, „wie Tatsachen eben weiterleben können: in ihren unmittelbaren Wirkungen, die eigens durch Gottes Allmacht jedesmal vor uns hingestellt werden“. (Jungmann S. J., Die Gegenwart des Erlösungswerkes in der liturgischen Feier. Zeitschr. f. Ask. u. Mystik, 1928, S. 310.) Es liegt den jesuitischen Theologen offenbar an einer rationalen, wenn nicht rationalistischen Auslegung des tridentinischen Dogmas.

Einen Vermittlungsversuch zwischen Benediktinern und Jesuiten versucht Dillersberger (Theologie und Glaube, Jahrgg. 1930, S. 588). Nur in der Verbindung der beiden Sakramente des ordo und der Eucharistie kann nach ihm die Einheit des Meßopfergeschehens verstanden werden: während der Hohepriester Christus sich im Priester als der Opfernde von Golgatha vergegenwärtigt, wird durch die eucharistische Opfergabe sein Leib und Blut gegenwärtig gesetzt.

[2]) Casel, Mysterienfrömmigkeit in Bonner Zeitschr. f. Theologie und Seelsorge, 1927, S. 110.

diese von den rationalistischen Kategorien der „reinen Darstellung“ und der „Wirkung“ zu lösen sucht. Nach der personhaften Gegenwart des leidenden und sterbenden Christus befragt, kann indessen auch sie keine befriedigende Antwort geben. Denn nicht Christus als Person ist es, der uns seinen Tod und seine Auferstehung gegenwärtig macht, sondern es ist der sakramentale Akt des Mysteriums, der den „toten Christus“, den „Christus passus“ des heiligen Thomas[1]) gegenwärtig setzt. Denn „käme die ganze Person Christi auf die Erde herab, es wäre nie seine Gegenwärtigsetzung. Das Gedächtnis des Todes des Herrn könnte nie der lebendige Herr sein“.[2]) „Das Opfer der Eucharistie ist nicht zunächst ein Geheimnis der Person Christi, sondern in erster Linie ein Geheimnis seines Fleisches und Blutes.“[3]) Der ganze erhöhte Christus ist erst in „Konkomitanz“ mit dem „toten Christus“ gegenwärtig, wie er auf Grund der Transsubstantiation „in Konkomitanz“ zu seinem Leib und Blut auf den Altar kommt.[4]) Die Gleichzeitigkeit von Kreuz und Auferstehung in der gegenwärtigen Person Christi wird zu einer „sakramental-mystischen Repräsentation“ seines Todes und ist so nicht mehr die Gleichzeitigkeit des für uns leidenden und sterbenden Bruders Christus.

---

[1]) Die Theorie der „sakramentalen Seinsweise“ ist von dem englischen Abt Ansgar Vonier O. S. B. durchgebildet worden; vgl. Vom Geheimnis des eucharistischen Opfers, 1930 (übersetzt von Schneider).

[2]) Vonier, S. 101; vgl. die ähnliche Argumentation Niesels für die Calvinische Abendmahlslehre (s. u. S. 69 f.).

[3]) Vonier, S. 93.

[4]) Vonier, S. 163; vgl. Casel, B. Z. f. Th. u. S., 1927, S. 116.

III. Kapitel.

Die Gegenwart Christi in der Stellvertretung.

1. Die Erwerbung der Gerechtigkeit Christi unter uns.

Daß der Sünder vor Gott gerechtfertigt wird, geschieht nicht ohne die Gegenwart Christi. Auf den articulus stantis et cadentis ecclesiae müssen wir den Blick richten, wenn wir die Tatsache und den Sinn dieser Gegenwart verstehen wollen. Was Christus für uns ist und tut, faßt sich darin zusammen, daß er an unserer Statt, als unser Stellvertreter uns die Gerechtigkeit Gottes einmal „erwirbt“ und ständig „austeilt“ (Luther). Gott läßt den Stellvertreter, der uns Gottes Freispruch bringen und uns gerecht machen soll, unter uns Sündern, in der adamitischen Menschheit das werden und erwerben, was er für uns sein und was er uns geben soll. Nicht der ewige Gehorsam des Sohnes Gottes, sondern der zeitliche unsers Bruders Christus sollte der uns zugesprochene Gehorsam werden.

Mit uns steht er unter dem Fluch Gottes, der ein zeitlicher über die in Adam abgefallene Menschheit — der „Fluch des Gesetzes“ — ist, er wird der „allergrößeste Sünder“, ja er wird in Person zum Fluch (Gal. 3, 13) und zur Sünde (2. Kor. 5, 21). Nicht abstrakt wird unsere Schuld auf ihn „übertragen“, sondern er tritt als der unsere in unsere Schuldverhaftung hinein, „als die Zeit erfüllet war“,

und die Gesamtschuld, die die Menschen nicht tragen konnten, weil schon ihre einzelne aktuelle Sünde sie verdammte, fällt auf ihn, der von der Eigenschuld frei ist. Für diese Gesamtschuld leidet er unter uns, und die Bibel wie die Reformatoren haben den Finger auf das „starke Geschrei", die „Tränen" (Hebr. 5, 7), die Gottverlassenheit am Kreuz gelegt und damit auf die theologische Bedeutung dessen hingewiesen, daß er als unser Bruder unsere Strafe trug und das Opfer für uns war.

Ebenso zeigt die Auferstehung Christi, daß sein „für uns" ein „unter uns" ist. Durch die leibliche Auferstehung ist er von Gott vor denen gerechtfertigt, die ihn zum Tode verurteilt haben: vor den Juden, die darin „unserer Sünde Diener waren" (Luther). Ganz konkret wird damit die Gesetzesgerechtigkeit zerbrochen und verdammt. Der Sieg über Tod, Sünde und Hölle ist nicht allein ein Sieg Gottes im Himmel, sondern ein Sieg des Bruders Christus. Christus bringt seinen Jüngern das Leben, indem er aufersteht und lebendig unter sie tritt. Gott bekundet nicht durch ein neues Tun oder Verhalten oder eine Wirkung vom Himmel her, daß die Sündenstrafe getragen und das Opfer angenommen, „erfolgreich" gewesen ist (wie sich auf dem Forum in Rom der Abgrund schließt, nachdem der Ritter Curtius hineingesprungen ist). Er weckt vielmehr Christus von den Toten auf, daß er zu ihnen spreche: „Ich lebe und ihr sollt auch leben" (Joh. 14, 19). Wollte Gott im Leiden Christi nur eine Genugtuung oder ein Opfer haben, um uns seinen Erfolg zu „imputieren", wäre eine Auferstehung Christi unter uns im Grunde unnötig.

In der Auferstehung wird endlich auch der Gehorsam, mit dem Jesus in seinem Leben das Gesetz erfüllt hat (oboedientia activa), zu einem Gehorsam für uns. Es

gilt ja gerade von dem ganz Gehorsamen, daß er „zur Sünde“ gemacht war: samt seiner Gesetzeserfüllung stand er unter dem Fluch. So konnte auch sein aktiver Gehorsam, der unseren Ungehorsam offenbarte, uns nur zum Fluch werden. In der leiblichen Auferstehung aber wird der Gehorsam des „Erstgeborenen unter vielen Brüdern“ zu einem Gehorsam für uns, weil er der Gehorsam unseres auferstandenen Bruders unter uns ist. So kann er stellvertretend nicht nur unsere Schuld tragen, sondern ebenso stellvertretend Gott den Gehorsam bringen, den wir ihm schuldig sind, so schenkt er uns mit der Rechtfertigung auch die Heiligung aus Gnaden (iustitia et sanctitas aliena).

Was für die „Erwerbung“ der Gerechtigkeit notwendig war, ist für ihre „Austeilung“ vollends unentbehrlich. Die Stellvertretung, die überhaupt vom Stellvertreter unablösbar ist, bleibt gerade durch die Auferstehung an den Menschgewordenen gebunden, der für uns eintritt, weil er bei und mit uns ist. Christus litt unter uns, und gerade durch die Auferstehung wird den Seinen das gegeben, was ihnen durch seinen Tod zeitweise genommen war, das „mitten unter ihnen“ (Matth. 18, 20), das „bei euch alle Tage“ (Matth. 28, 20). Erst so ist der Sieg errungen, erst so kann die Stellvertretung Wirklichkeit werden. Der Sinn des Werkes Christi kann unmöglich darin gesehen werden, daß es als ein „Verdienst“ in der Zeit erworben, nun in die Ewigkeit emporgehoben werde, damit dann Gott je und je dieses Verdienst dem Sünder zusprechen kann. Es wird dann für den Glauben ganz unverständlich, warum Gottes Vergebungswille den Rückblick auf dieses in der Vergangenheit abgeschlossene Werk brauche. Das Kreuz ist dann keine Offenbarung Gottes mehr, sondern das Zeichen einer uns unverständlichen innergöttlichen Aussöhnung Gottes mit sich

selbst, während für uns die tatsächliche imputatio die einzig wichtige Offenbarung wird.[1])

Es ist von dieser Imputationslehre nur ein Schritt auf der gleichen Linie bis zu Ritschl, der an die Stelle der willkürlichen Imputation die von Ewigkeit her ohne weiteres vergebungsbereite Vaterliebe Gottes setzt, und dessen Begriff des „Reiches Gottes" darum im Gegensatz steht zu dem „Reich Christi", das auf der Stellvertretung ruht. Wir müssen demgegenüber daran festhalten, daß die „Erwerbung" der Stellvertretung ein zeitliches Tun Gottes in Christus ist, damit die Stellvertretung uns in der „Austeilung" als ein gleichzeitiges Tun des Bruders Christus zuteil werden kann, daß die Gerechtigkeit Gottes nicht von einem fernen Christus auf uns übertragen wird, sondern daß der, der bei seinen Jüngern war, in der Kirche jedem begegnet, um selbst gegenwärtig sein Reich zu bauen.

2. Die Austeilung der Gerechtigkeit Christi bei uns.

Die Stellvertretung wird uns zuteil, indem Christus an unsere Stelle vor Gott hintritt. Denn wir stehen vor Gottes Augen an einem bestimmten Ort, an dem wir existieren. Es ist die Stelle, an der wir auf Gottes Anruf

[1]) Elert, Morphologie I, S. 73, hat dargestellt, wie Luther in der Polemik gegen Occam eine Konstruktion der Rechtfertigung allein aus Glauben und göttlicher Imputation scharf bekämpft. Gott hätte dann mit dem Leiden Christi „eyn lautter spiegelfechten und kauckelspiel on alle nott getrieben" (b. Elert a. a. O., WA. 10 1, 469/3), Luther zeigt in dieser selben Predigt der Kirchenpostille (einige Seiten später) klar die Konsequenz, zu der eine solche reine Imputation führt: sie sehen Christus an, „als hab yhn Gott tzu ubirfluß eynen solchen Herrn gemacht ... das Christus reych bey yhnen eyn unnöttig ding ist yhrendhalben und eyn lautter muttwill gottis ... syntemal wol on solch reych man mag selig werden" (WA. 10 I, 1 472, 17—473, 2). Gerade dieser Hinweis auf das Reich Christi — die Kirche — macht den Abweg der reinen Imputation deutlich.

mit einem „Hier bin ich" antworten müssen, die Stelle an der wir von Gott verantwortlich gemacht werden, ein ganz konkreter irdischer Ort, der durch ein „Hier" und „Jetzt" bestimmt ist. Es ist unser Platz in der Menschenwelt, an dem Gott uns mit und unter den Nächsten existieren läßt. Darum wird das Hier und Jetzt, an das wir nach Leib und Geist gleicherweise gebunden sind, nicht durch ein Datum in der gezählten Zeit und nicht durch einen Punkt im gemessenen Raum bestimmt, sondern es wird durch eine Gegenwart gebildet, die in dem Be-gegnen mit den Menschen besteht, zwischen die Gott den Einzelnen gestellt hat.

Dieses „Jetzt" zeigt sich, wenn Gott von dem Menschen Gehorsam im Handeln an seinem Nächsten fordert. Der kann dann nicht Gott gegenüber auf seine Leistungen in der Vergangenheit oder auf seine guten Vorsätze für die Zukunft hinweisen; nur indem er jetzt gehorcht, ist er wirklich gehorsam. Er ist ja nicht selbst Herr über die Geschichte seiner Existenz, über seine Vergangenheit und Zukunft, sondern Gott; und indem Gott die Existenz des Menschen auf die Gegenwart einschränkt, zeigt sich, daß er ihm ja nicht als einem über seiner Geschichte stehenden, sondern als einem darin und das heißt zeitlich existierenden begegnen will. Jetzt ist der Mensch seinem Nächsten verantwortlich, jetzt wird er schuldig, wenn er den Anspruch nicht hört.

Ebenso trifft das Wort Gottes den Menschen „hier" unter seinen Brüdern. Hier ist er in diese Welt geboren, hier lebt und handelt er. Er ist vor Gott für die Menschen verantwortlich, die hier um ihn sind, er muß Rede stehen auf die Frage: „Wo ist dein Bruder Abel?" Hier wird er schuldig an den Menschen, die ihm gegenüberstehen, hier sündigt er, hier steht anklagend um ihn herum, was er ver-

schuldet hat, hier hat er Anteil an der Gesamtschuld mit den anderen; er kann sich diesem „Hier" nicht entziehen — ob er es schon durch eine Abstraktion seiner Vernunft versuchen mag —, hier überfällt ihn die Angst, hier bedrängt ihn seine Schuld, daß es ihm „zu enge" in der Welt wird (Luther), hier inmitten seiner Werke trifft ihn Gottes Zorn.

In diese unsere menschliche Gegenwart hinein, in der wir coram Deo stehen, tritt unser Bruder Christus, um unser Stellvertreter zu werden. Er könnte uns nicht helfen, wenn er nicht jetzt und hier das Zornesgericht Gottes von uns nähme. Darum gibt es ohne die reale Gegenwart des ganzen menschgewordenen Christus keine Rechtfertigung. Daß dieser Christus durch das konkrete zeitliche Wort der Kirche und den Nächsten zu uns kommt, ist kein Ersatz, sondern umgekehrt ein Zeichen für die eigene Gegenwart des Stellvertreters.

Solange Christus außerhalb von uns ist und wir von ihm getrennt sind, ist alles, was er für die Rettung des Menschengeschlechts gelitten und getan hat, für uns ganz umsonst und ohne jede Bedeutung (Calvin).[1] Schon der junge Luther von 1517 weiß, daß ein Christus, der nicht gegenwärtig ist, uns nur „causaliter" eine „tote" Gerechtigkeit geben könnte, und dies Wissen um die Gegenwart Christi hat sich ihm in seinen Kämpfen gegen die Anfechtung

---

[1]) Calvin, Institutio, 1559, III, 1, 1: Ac primo habendum est, quamdiu extra nos est Christus, et ab eo sumus separati, quidquid in salutem humani generis passus est ac fecit, nobis esse inutile nulliusque momenti. Ergo ut nobiscum quae a Patre accepit communicet, nostrum fieri et in nobis habitare oportet. Ideo et Caput nostrum vocatur, et primogenitus inter multos fratres: nos etiam vicissim dicimur in eum inseri, et eum induere.

im Lauf der Jahre so scharf und klar ausgeprägt, daß er in der großen Galatervorlesung 1532 sagen konnte: der Glaube rechtfertigt darum, weil Christus da ist, — nicht ein rein forensisch zugerechnetes Verdienst, sondern der gegenwärtig ergriffene Christus ist die christliche Gerechtigkeit. In der Anfechtung — so formuliert er ganz plastisch — muß alles vor meinen Augen verschwinden und Christus allein so in den Blick treten, daß er mir „näher ist als die Wand".[1])

Während Luthers Nachfolger das „propter Christum" in aller Schärfe formulierten, vergaßen sie doch nicht, daß die communio cum Christo die Voraussetzung der Rechtfertigung sei. So erbitterte Gegner wie Osiander und Calvin betonen mit gleicher Leidenschaft: nur der gegenwärtige Christus rechtfertigt. Erst indem Calvin dies so versteht,

[1]) Luther, „Christus ist gottis gnaden, barmhertzickeit, gerechtickeit, warheit, weißheit, stercke, trost und selickeyt, uns von gott gegeben, an allen vordinest, Christus sag ich, nit (als etlich mit blinden worten sagen) causaliter, das er gerechtickeit gebe unnd bleybe er draußen, dan die ist tod, ja sie ist nymmer gegeben, Christus sey dan selbs auch da, gleich wie die glentz der sonnen unnd hitze des feurs ist nit, wo die sonne und das feur nit ist." (WA. I, 219/30—36, vgl. Gogarten, Glaube und Wirklichkeit, S. 154.) Habere oportet Christum, comprehendere: Ego credo in filium Dei pro me passum, video meam mortem in suis vulneribus et nihil video et audio quam ipsum. Das heißt fides Christi et in Christum. Schwermeri dicunt: spiritualiter in nobis i. e. speculative, realiter dicunt eum esse droben. Sed oportet Christum et fidem coniungi. Et oportet nos in coelo versari et Christum in corde. Es ghet nicht speculative sed realiter zu. (WA. 40, I, 546/2—8.) Ideo iustificat fides, ... quia habet illum thesaurum, quia Christus adest ... sic dicimus nos Christum esse formam istius fidei et sic apprehensus (sc. Christus) est iustitia Christiana. (WA. 40, I, 229/4 u. 9 f.) Fides quae includat Christum et habeat eum praesentem ut in einer Zang ein edlenstein. Qui fuerit inventus tali fide apprehensi Christi, illum reputat deus iustum. (WA. 40, I, 233/3 ff.) Ob oculos ponendus Christus, ut praeter eum nihil videam, propior mihi Christus quam paries (WA. 40, I, 545/7—8).

daß die Gemeinschaft mit Christus Stellvertretung im strengen Sinne sei, während Osiander in ihr eine Einwohnung der essentialen Gerechtigkeit Christi und der Trinität sieht, auf die hin die Rechtfertigung erfolgt, bricht der tiefe Gegensatz zwischen ihnen auf. Es ist wichtig, daß gerade auch Calvin mit aller Unzweideutigkeit feststellt: es gibt keinen fernen Christus, dessen Gerechtigkeit uns zugerechnet würde, nein, weil wir ihn angezogen haben und in ihn eingeleibt sind, darum rühmen wir uns der Mitgenossenschaft (societas!) seiner Gerechtigkeit.[1]) Es ist nicht einzusehen, wie einer auf die Erlösung im Blut Christi vertrauen will, wenn er sich nicht zu allererst (in primis) auf die Gemeinschaft mit dem Christus verläßt, der als der ganze samt seinem Tode und seiner Auferstehung gegenwärtig ist: haben wir ihn selbst gegenwärtig, so haben wir, was er für uns tat. Das steht an der Spitze seiner Darstellung der ganzen Rechtfertigungslehre. Es herrscht in der

---

[1]) Institutio III 11, 10: Coniunctio igitur illa capitis et membrorum, habitatio Christi in cordibus nostris, mystica denique unio a nobis in summo gradu statuitur: ut Christus noster factus, donorum quibus praeditus est nos faciat consortes. Non ergo eum extra nos procul speculamur, ut nobis imputetur eius iustitia: sed quia ipsum induimus, et insiti sumus in eius corpus, unum denique nos secum efficere dignatus est: ideo iustitiae societatem nobis cum eo esse glorimus. Ita refellitur Osiandri calumnia, fidem a nobis censeri iustitiam.

Institutio IV 17/11: Et sane non video, quomodo in cruce Christi redemptionem ac iustitiam, in eius morte vitam habere se quis confidat, nisi vera Christi ipsius communione in primis fretus.

Darum definiert Calvin die Gabe des Abendmahls: Dico igitur in coenae mysterio per symbola panis et vini Christum vere nobis exhiberi adeoque corpus et sanguinem eius, in quibus omnem oboedientiam pro comparanda nobis iustitia adimplevit; quo scil. primum in unum corpus cum ipso coalescamus, deinde participes substantiae eius facti in bonorum omnium communicatione virtutem quoque sentiamus (Institutio IV 17/11).

reformatorischen Theologie sogar zwischen Reformierten und Lutheranern — wie Martin Chemnitz feststellt — Einmütigkeit darüber, daß Christus selbst vor allem anderem uns geschenkt werden und bei uns sein müsse.[1]) Ja, Philipp Nicolai versteht den ganzen ordo salutis als die Reihe der „sieben Gnadenwerke der geistlichen Gegenwart Christi nach dem Fleisch".[2]) Allein in dieser Gegenwart bringt uns Christus die Gerechtigkeit und Heiligkeit, die vor Gott gilt. Durch den „seligen Tausch", den „fröhlichen Wechsel" — von dem Luther immer unermüdlich spricht — nimmt er unsere Schuld hier von uns ab und nimmt sie auf sich, bekleidet er uns hier mit seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit.[3])

Von diesem Kern des Stellvertretungsgedankens aus wurden in der lutherischen Orthodoxie vier Linien ausgezogen. Diese Aufspaltung aber hat den theologischen Tatbestand erheblich verdunkelt, und wenn der reformatorische Ansatz wiedergewonnen werden soll, ist die Zusammenfassung dieser vier Momente notwendig: reconciliatio (redemptio) und intercessio auf seiten Christi — communio

[1]) Martin Chemnitz, Opera ed. Polycarp Leyser, Wittenberg 1653, darin: de duabus naturis in Christo (Abdruck der zweiten Bearbeitung von 1578), S. 196 a: Neque enim virtus, efficacia merita et beneficia Christi, extra ipsius personam et sine ea, etiamsi ipse non adsit, credentibus communicantur, imo sicut Adversarii ipsi fatentur, Christum ipsum ante omnia nobis donari et nostrum fieri, nobis adesse, ac nobis coniungi oportet .. Ut ... per illam (naturam), qua frater noster est, non tantum salutem nobis promereretur, verum etiam nobiscum ageret, et divina salvationis beneficia nobis communicaret. Cumque fidei nostrae infirmitas ... non posset secreta, coelorum conscendere .... Christus ipse ad nos venit, ecclesiae suae totus adest, et tanquam caput membris suis in ecclesia militantibus se coniungit, in illa, cum illa, et per illam naturam, qua frater noster, cognatus et consubstantialis nobis est.

[2]) S. u. S. 62, Anm. 1, Nr. I.

[3]) Vgl. Elert, Morphologie I, S. 101.

cum Christo und iustificatio (samt sanctificatio) auf seiten des Menschen. Zwischen dem Werk Christi auf Erden, der redemptio und der himmlischen intercessio liegt eine verborgene Spannung: wie verhält sich das vergangene zu dem gegenwärtigen Tun des Herrn, wie ist die redemptio in der intercessio gegenwärtig? Die intercessio bringt zum Ausdruck, daß dem Einzelnen die Versöhnung nur durch einen gegenwärtigen Akt Christi zuteil wird, und zwar einen, der das Kreuz der Vergangenheit gegenwärtig vor Gott hinstellt, um uns so als intercessio meritoria et efficax die Zueignung der Versöhnung zu erwirken. Aber wenn sie auch an Hand der Schriftstellen als ein ganz konkretes Reden und Bitten Christi beschrieben wird,[1]) so ist sie doch in dieser Form nicht imstande, den Stellvertretungsgedanken zu sichern. Denn gerade für die Ewigkeit Gottes gibt es keine Vergangenheit, vor ihm ist das Kreuz nichts Vergangenes und gerade um seinetwillen braucht es nicht gegenwärtig gesetzt zu werden, wenn er Christi Verdienst uns zurechnen will. So macht denn auch die Bestimmung der intercessio als perpetua sie zu einem wesentlich zeitlosen Tun Christi und hilft gerade nicht dazu, zu verstehen, wie Kreuz und Auferstehung für uns zeitliche Menschen in der Stellvertretung auch zeitlich gegenwärtig werden. Denn ein ewiger Gehorsam und ein ewiges, weil zu ewiger Gültigkeit erhobenes Kreuz Christi kann nicht helfen. Kommt es doch darauf an, daß der menschlich-zeitliche Gehorsam Christi an Stelle meines jetzt und hier fehlenden Gehorsams gesetzt wird, daß das Kreuz Christi

---

[1]) Est itaque intercessio Christi non tantum realis sed et vocalis et oralis.“ (Hollaz Examen III, s. I c. III qu. 83.) Es kommen den Dogmatikern sogar Bedenken, ob es der Würde des erhöhten Christus angemessen sei, so verbaliter zum Vater zu sprechen.

jetzt als das Kreuz meiner Schuld aufgerichtet wird. Weiter hindert die Vorstellung einer intercessio im Himmel und eine damit verbundene räumliche Himmelsvorstellung eine Verdeutlichung der Stellvertretung durch die intercessio. Kommt es doch nicht darauf an, daß das Kreuz im Himmel vor Gott hingestellt wird, damit es uns jetzt zugerechnet werde, sondern daß es bei uns hier gegenwärtig wird, daß wir uns zum „Kreuz Christi flüchten" können, daß das Kreuz uns hier gegenwärtig vor dem Zorn Gottes deckt; indem Gott aber den vom Kreuz gedeckten Menschen gnädig ansieht, ist dieser Mensch ja im Himmel, denn der Himmel ist nichts als Gottes Gnadengegenwart. Oportet nos in coelo versari et Christum in corde (Luther). Insofern geschieht die Stellvertretung im Himmel, als sie uns den Himmel bringt. So entspricht es lutherischem Denken.

Christus tritt mit seinem gehorsamen Leben, seinem Tod, seiner Auferstehung in unsere zeitliche Gegenwart hinein, um für uns vor Gott zu stehen. Wenn das Gottes entscheidende Offenbarung für uns war, daß Christus als unser Bruder zeitlich in der Geschichte lebte, starb und auferstand, damit wir in ihm Gott und seine Gnade fassen könnten, so kann uns das alles nur so zuteil werden, daß es uns in der gleichen Zeitlichkeit gegenwärtig wird, daß „Christus mit seinem Tode und seiner Auferstehung" (Calvin) zu uns tritt. Was Gott der Menschheit des ersten Adam in menschlicher Gestalt und in die Zeit gebunden gab, das kann er dem einzelnen Menschen nicht zeitlos aus der Ewigkeit seiner unverhüllten Majestät zuteil werden lassen.

Damit stellt sich auf dieser Seite des Stellvertretungsgedankens als dogmatisches Problem die Frage der Gleichzeitigkeit von Kreuz und Auferstehung in

dem gegenwärtigen Christus und damit die Frage nach der Gegenwart des Erniedrigten in dem erhöhten Herrn (Kap. IV).

Ihre volle Bestimmung findet die Stellvertretung, indem sie nun auch von der anderen Seite, von der des Menschen her, ins Auge gefaßt wird: hier zeigt sie sich als Gemeinschaft mit Christus und als Zueignung seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit. Durch die rein forensische Fassung der Rechtfertigung propter Christum ist in der Orthodoxie auch zwischen diesen beiden Gedanken eine Spannung eingetreten. Versteht man die Rechtfertigung als eine Begegnung Gottes mit dem aus seiner Welt heraus in die Einsamkeit vor Gottes Angesicht hinaufgehobenen Sünder, dem das ewige Urteil der iustificatio propter Christum zuteil wird, so wird unverständlich, warum Christus ihm hier auf der Erde nahen muß, dort, wo er zwischen seinen Nächsten steht.

Die meisten Theologen des Reformationsjahrhunderts haben die communio cum Christo in Luthers Nachfolge der Rechtfertigung zugrunde gelegt. Als letzter hat auf lutherischer Seite Philipp Nicolai, der alle „Gnadenwerke" des ordo salutis als Werke des kraft der Ubiquität real gegenwärtigen Christus versteht, die communio cum Christo der iustificatio vorangestellt.[1]) Der gegenwärtige Christus „kehrt" (nach Apk. 3, 20) bei dem, der seine Stimme hört, „ein", um mit ihm das „geistliche Abendmahl" zu halten.

---

[1]) Nicolai, Grundfest deß streitigen Artickels von der Gegenwart unsers Säligmachers Jesu Christi ..., Hamburg 1604, S. 817: „mit dir helt er Abendmal / wenn du gern mit seinem geoffenbarten Wort umbgehest .... / und er durch solch fleißiges Lesen Anhörung und Betrachtung seines Wortes mit kräfftiger Wirkung des heiligen Geistes / .... zu dir einkehret und in deines Herzens Wohnung empfangen wird."

Der Glaube braucht nicht in den Himmel zu „klettern",[1]) sondern faßt ihn im Wort des Evangeliums, „das nahe bey uns und in uns ist, und dem unser Heiland Jesus Christus mit seiner Gegenwärtigkeit stets beywohnet",[1]) und wird so der Rechtfertigung teilhaftig. Die späteren Lutheraner kennen diese communio cum Christo als Grundlage der Rechtfertigung nicht mehr. — Es ist das Verdienst der Reformierten, daß sie an der communio cum Christo festhalten und sie in Nachfolge Calvins auch im ordo salutis voranstellen, freilich als eine Gegenwart „durch den Heiligen Geist im Glauben" auslegen und ihr so die Realität nehmen, die sie bei den Reformatoren hatte.

Warum aber lassen die Lutheraner die communio cum Christo fallen? Es ist die Furcht, durch sie könne das reine „propter Christum", die „iustitia aliena" gefährdet werden. Gab man dem Ketzer Osiander zu, daß die reale Einwohnung Christi in uns die göttliche Gerechtigkeit zu einer uns eigenen, in uns wohnenden mache, dann mußte dieser Artikel von der Rechtfertigung ferngehalten werden. Die Konkordienformel macht den Anfang damit, die Gegenwart Christi als eine Folge und Frucht der Rechtfertigung darzustellen, wenn sie auch noch ebenso wie Chemnitz die communio cum Christo in der Rechtfertigung, in Wort und Abendmahl kennt. Aber schon bei Nicolai steht der Artikel der communio cum Christo vor der Rechtfertigung auf schwachen Füßen; und alle die Bilder, mit denen Luther den Handel der Rechtfertigung selbst beschreibt, werden nun als das der Rechtfertigung folgende „geistliche Verlöbnis" mit Christus dargestellt.[2]) Seither gibt es den Artikel von der unio

[1]) Ebd. S. 830.

[2]) Christus bekleidet den Menschen „wie eine Braut mit seiner Gerechtigkeit, Unschuld und Heiligkeit durch den Glauben". (Grundfest, S. 836.) Er, nach seiner Menschheit gegenwärtig, wird „eine Massa, ein Kuchen, ein Leib" mit dem Gerechtfertigten. (Ebd. S. 842.)

mystica, der die reale Einwohnung Christi samt der ganzen Trinität und die reale Mitteilung aller seiner Güter als Folge der Rechtfertigung darstellt. Damit ist aber die Gegenwart Christi aus dem Rechtfertigungsgeschehen herausgelöst. Der Artikel von der unio mystica hat nichts mehr direkt mit dem lutherischen Stellvertretungsgedanken zu tun. Alle die Bilder, die Luther braucht, um das Empfangen der iustitia aliena im Tausch mit dem gegenwärtigen Christus zu beschreiben, die für ihn also eine rein exklusive Stellvertretung bedeuteten, werden nun gebraucht, ein wesentliches „essentielles" Teilnehmen an der göttlichen Person Christi, der Trinität, den „Gütern" Christi zu beschreiben.[1])

[1]) Übersicht über die Stellung von communio cum Christo und unio mystica im ordo salutis.

I.	II.	III.	IV.	V.
Nicolai (1604) geistl. Gegenw. Christi ist:	Nicolai (1606) Wiedergeburt ist:	Lutherische Orthodoxie (1650)	Quenstedt (1685)	Reformierte Orthodoxie (Coccejus) (1600 f.)
1. Vocatio + Illuminatio		1. Vocatio 2. Illuminatio	1. Vocatio	1. Vocatio
2. Inhabitatio Christi (geistl. Abendmahl.)				2. Unio cum Christo
		3. Conversio	2. Regeneratio	3. Regeneratio
		4. Regeneratio	3. Conversio	4. Buße
3. Iustificatio	1. Rechtfertigung	5. Iustificatio	4. Iustificatio	5. Fides + iustificatio
	2. Annehm. z. himmlischen Kindschaft		5. Poenitentia et confessio	
4. Geistl. Verlöbnis	3. Geistl. Verlöbnis	6. Unio mystica	6. Unio mystica	
5. Inhabitatio Dei	4. Inhabitatio Dei			
6. Consolatio	5. Erhöhung z. königlichen Priestertum			
	6. Verneuerg.	7. Renovatio	7. Renovatio	
7. Erlösung v. Tode + vita aeterna	7. Erläuterg.	8. Conservatio		6. Perseverantia
		9. Glorificatio		

Wenn Luther die Rechfertigung beschreibt als die Gemeinschaft von Braut und Bräutigam, die einander die ganze Person schenken, als die Gütergemeinschaft des Ehestandes, als den Tausch der „Kleider“: Gerechtigkeit und Sünde, als den Wechsel des Standortes vor Gott, daß Christus statt des Sünders in Gottes Blick tritt, so will er damit nie etwas sagen, das über die reine Stellvertretung hinausginge; an „Mystik“ im Gegensatz zur iustitia aliena ist auch da nicht zu denken, wo er den Bilderschatz der mittelalterlichen Brautmystik benutzt. Er will hier nur betonen, daß die Rechtfertigung die reale Gegenwart des Bruders Christus fordert und den Tausch zwischen seiner Gerechtigkeit und des Menschen Sünde bedeutet, und darauf legt er dann auch alles Gewicht. Wenn die orthodoxen Lutheraner sich durch ihre berechtigte Polemik gegen Osianders Rechtfertigungslehre verführen ließen, die Gegenwart Christi in der Stellvertretung zu ignorieren, so müssen wir den Stellvertretungsgedanken in seiner Ganzheit festhalten und da, wo wir vom Menschen aus die Stellvertretung ins Auge fassen, die Einheit von communio cum Christo und iustificatio samt sanctificatio sehen. Diese Einheit stellt uns eine zweite theologische Aufgabe: Wie ist die Gegenwart des erhöhten Christus bei uns zu verstehen? Was heißt es, daß er, unser himmlischer Herr, an den Ort tritt, an dem wir hier, an unseren Nächsten gebunden, auf der Erde stehen? (Kap. V.)

In der Orthodoxie ist die Einheit des lutherischen Stellvertretungsgedankens zersplittert:[1]) wieder deutlich zu

[1]) Die Aufsplitterung des Stellvertretungsgedankens ist eine vierfache. Sie ist der Anlaß dafür, daß in der nachreformatorischen Theologie

machen, daß sie in der Gegenwart Christi in der Kirche ruht, ist unsere Aufgabe, die sich uns nach zwei Seiten entfaltet hat. Es ist zu zeigen, wie Christus jetzt als der Erhöhte und Erniedrigte zugleich mit seinem Kreuz und seiner Auferstehung zeitlich uns gegenwärtig ist, und es muß deutlich werden, wie dieser Christus uns hier am Ort unserer menschlichen Existenz nahe sein will.

---

vergessen wurde, daß uns die Gnade nur in dem gegenwärtigen Christus, in einem zeitlichen Jetzt und einem konkreten Hier zuteil werden kann.

Stellvertretung:

Von seiten Gottes und Christi:	Von seiten des Menschen gesehen:
Versöhnung (vergangen und in die Ewigkeit als „Verdienst“ Christi erhoben).	Communio cum Christo (lutherisch: aufgegeben, als unio mystica zu einer Folge der Rechtfertigung gemacht; reformiert beibehalten, aber dadurch entleert, daß sie als Aktgegenwart im Heiligen Geist ausgelegt wird).
Intercessio (als perpetua zeitlos gedacht).	Iustificatio (Imputatio des zeitlosen Verdienstes Christi, darum auch wesentlich zeitlos gedacht).

IV. Kapitel.

Die Gleichzeitigkeit Christi.

1. Die Gleichzeitigkeit des ganzen Christus.

Seit der Menschwerdung ist die Personeinheit des Logos mit der Menschheit Jesu eine untrennbare geworden. Da Christus als Person und nicht als Summe zweier Naturen Offenbarer und Erlöser ist, würde es die dem theologischen Denken gezogenen Grenzen übersteigen, über die Person hinaus zu den einzelnen „Naturen" vorstoßen zu wollen. Aber gerade darum ist die Feststellung nötig, daß in der Stellvertretung der ganze Christus gegenwärtig wird. Er, der uns in der Majestät Gottes in seiner Kirche begegnet und die justitia Dei bringt, ist doch zugleich „er, er der Mensch", der unser Stellvertreter wird. Denn die Unsicherheit der Theologen des 19. Jahrhunderts bezüglich der Gegenwart Christi ruht nicht zuletzt darauf, daß sie, mit den Reformatoren gesprochen, die Person „zerteilt" haben. Es ist selbstverständlich, daß dort, wo man die leibliche Auferstehung leugnete, von einer Gegenwart des ganzen Christus nicht gesprochen werden konnte, aber auch wenn das nicht der Fall war, begnügte man sich doch mit einer Gegenwart des „Geistes Christi" oder ähnlichen Bestimmungen. — Die Auferstehung im vollen ganzen biblischen Sinn und als ihre Vollendung die Erhöhung des Auferstandenen zur Rechten Gottes ist eine notwendige Voraussetzung für die Gegenwart Christi in der Stellvertretung.

Für die Reformatoren und die Orthodoxie war damit die Frage nach der Gegenwart Christi im Grunde beantwortet und damit auch das Problem der Gleichzeitigkeit. Stritten Lutheraner und Reformierte auch über die Teilnahme des Menschen Christus an der göttlichen Allgegenwart, so waren sie alle einig, daß er in statu majestatis nun an der Ewigkeit Gottes teilhabe, daß darum seine Gegenwart gestern, heute und in Ewigkeit die gleiche sei.

2. Ewige oder zeitliche Gleichzeitigkeit.

Die orthodoxe Anschauung von der Gleichzeitigkeit Christi birgt zwei Momente in sich, die wohl unterschieden werden müssen. Das erste ist die zunächst ganz unreflektiert aus der biblischen Anschauung gewonnene Erkenntnis, daß Christus seiner Kirche zeitlich gegenwärtig ist, ja daß die neue Zeit der Kirche zwischen Ostern und dem Jüngsten Tag nichts anderes ist als eben das Korrelat zu dieser zeitlichen Gegenwart des erhöhten Herrn. Die Gleichzeitigkeit Christi ist also hier durchaus als eine zeitliche gedacht.

Diese Erkenntnis wird aber in der lutherischen Orthodoxie sofort durch ein zweites Element gefährdet, durch die Folgerung aus der Lehre von der communicatio idiomatum, daß die menschliche Natur Christi — an den Eigenschaften der göttlichen teilnehmend — in göttlicher Ewigkeit existiere. Die Gefahr, die in dieser Folgerung ruht, zeigt sich am klarsten in der idealistischen Christologie des 19. Jahrhunderts, die den Gedanken der Gegenwart Christi ganz von der Zeitlichkeit löst; sie zeigt sich ebenso bei Kierkegaard, der durch den Gedanken einer ewigen Gleichzeitigkeit, die aus einer zeitlosen Ewigkeit im „Augenblick" in die Zeit hereinbricht, die Gegenwart des leidenden und erniedrigten Christus denkbar machen will.

Aber die göttliche Ewigkeit kann nicht die Form sein, in der unser Bruder Christus uns zeitlichen Menschen gleichzeitig wird. Setzt doch schon der Begriff der Gleichzeitigkeit voraus, daß beide einander in gleicher Zeitlichkeit begegnen. — Es ist darum genau zu unterscheiden zwischen der Ewigkeit Gottes und dem ewigen Leben Christi. Es ist nichts als die Grundunterscheidung zwischen dem Deus absconditus und dem Deus revelatus et incarnatus, die hier wichtig wird. Es ist Gottes Gnade, daß er uns nicht in schlechthin zeitüberlegener, zeitsetzender und zeitbeherrschender Ewigkeit begegnet, in der wir ihn nicht fassen könnten, sondern daß er in Christus in unsere Zeit eingeht, uns zeitlichen Menschen in der Person seines Sohnes zeitlich zu begegnen. Nun ist zwar Christus durch die Auferstehung in die neue Zeit des „ewigen Lebens" erhoben, aber dies „ewige Leben" bleibt darum doch für ihn wie für die Seinen echte Zeitlichkeit, so gewiß wie sein Auferstehungsleib zwar kata pneuma und nicht kata sarka existiert, aber gleichwohl ein realer Leib ist (2. Kor. 5, 16; 1. Kor. 15, 45). Der erhöhte Christus ist seiner Kirche ebenso zeitlich gegenwärtig, wie er es seinen Jüngern in Galiläa war, und diese Gleichzeitigkeit ist für die Kirche von nicht geringerer Bedeutung als für jene. Eine Erhebung Christi in die uns unfaßbare Ewigkeit Gottes würde gerade die Gegenwart des Bruders Christus unter seinen Brüdern aufheben, die nur als echte Gleich*zeitigkeit*, wenn auch als Gleichzeitigkeit des ewigen Lebens gedacht werden kann.

3. Die Gleichzeitigkeit von Kreuz, Tod und Auferstehung.

Die Gleichzeitigkeit mit dem Menschen Christus ist für die Stellvertretung darum entscheidend, weil sie uns den leidenden, sterbenden und auferstehenden Christus gegen-

wärtig macht. Damit erhebt sich aber die Frage, **wie** im erhöhten Christus der Erniedrigte gegenwärtig sei, eine Frage, die, von der alten Dogmatik nicht gestellt und nicht beantwortet, im 19. Jahrhundert die ganze Lehre von der Gegenwart Christi in Gefahr brachte. Die Antwort, daß die Niedrigkeit, das Leiden und Sterben für Christus nun eine „Vergangenheit" sei, daß er das alles nun als das „Werk" oder „Verdienst" von damals in der Hand habe, um es vor Gott zu zeigen und uns zuzuwenden, kann nicht befriedigen. Nicht nur werden hier Person und Werk in unmöglicher Weise getrennt, es geht vor allem nicht an, in Erniedrigung und Erhöhung einfach das Nacheinander zweier Zustände zu sehen, die Christus durchläuft. Wir können diese Folge nicht so denken, wie wir von einem Menschen sagen: er ist erst krank, danach gesund, er war erst arm und ist dann reich geworden. Denn dabei ist die entscheidende Tatsache übersehen, daß Jesus ja nicht sein Leben in einem anderen Zustande fortsetzt, sondern von den **Toten** aufersteht, daß bei ihm das **Ende** zu einem Anfang wird. Die Auferstehung setzt das Leben zum Tode nicht fort, sondern bringt es als Ganzes, als **Leben** in einer neuen Existenzweise wieder.

Luther hat in seiner Anschauung vom gekreuzigten Herrn ganz intuitiv dies Problem für die Verkündigung gelöst. Dogmatisch jedoch hat er es ignoriert: das zeigt sich darin, daß er seine Abendmahlslehre ganz vom **erhöhten** Christus und **seiner** Gegenwart her konstruiert.[1]) Und wenn Calvin seinem Meister darin folgte, daß er im Abendmahl, das wie das Wort die Stellvertretung Christi bringt, „Christum cum sua morte et resurrectione" gegenwärtig sah, so wurde er stutzig, sobald er bei Luther

[1]) Althaus, Die lutherische Abendmahlslehre in der Gegenwart, S. 34, München 1931.

eine Konstruktion der Abendmahlslehre allein vom Erhöhten aus sah, und von hier ist der reformierte Einwand sehr ernst zu nehmen, Christus habe uns durch seinen Tod und nicht durch seine Glorie das Heil erworben.

Die Frage nach der Gleichzeitigkeit des Erniedrigten samt seinem Gehorsam, Leiden, Tod und Auferstehung in dem erhöhten Christus ist nicht durch die lutherische Theologie akut geworden. Sie ist vielmehr gerade in der Reformationszeit fast ganz übersehen, erst in der protestantischen Theologie der jüngsten Zeit wieder gestellt worden. Die Diskussion über die Abendmahlslehre Luthers und Calvins, die zwischen Althaus und Wilhelm Niesel[1]) geführt worden ist, ist ein Zeichen dafür. Niesel stellt fest, daß für Calvin die Gabe des Abendmahls „Christus mit seinem Tode und seiner Auferstehung" sei, und es keinen Sinn habe, auf den himmlischen Leib Christi dabei zu rekurrieren (S. 45); und Althaus sieht ganz ebenso im Unterschied von Luther die Gabe des Abendmahls nicht in dem uns verborgenen himmlischen Leib und Blut, sondern darin, daß Christus uns „sein geschichtliches Sterben als gegenwärtig-wirksame Wirklichkeit zueigen gibt". So kann er sagen: „Das Abendmahl ist die uns zugekehrte Seite der himmlischen Stellvertretung" (S. 44). Diesen gemeinsamen Boden verläßt allerdings Niesel in dem Augenblick, als er unter „wirklicher Gegenwart" „Vergegenwärtigung durch den Heiligen Geist" versteht, denn dann ist von einer eigenen Gegenwart des Christus cum sua morte et resurrectione eben nicht mehr die Rede.[2]) Althaus dagegen legt gerade auf diese den Ton:

---

[1]) P. Althaus a. a. O. W. Niesel, Calvins Lehre vom Abendmahl, 1930.

[2]) Niesel, S. 101; vgl. Althaus Kritik daran S. 36. — U. E. erklärt Niesel hier allerdings bei Calvin zum Baumstamm, was nur ein Stützpfahl ist. Für Calvin ist entscheidend, daß die Gegenwart des ganzen Christus

„Leib und Blut“ (im Abendmahl) „ist er selbst als der für uns Gekreuzigte, dessen Hingabe für uns, weil er der Auferstandene, Lebendige ist, unmittelbare Gegenwart hat und in dieser Gegenwärtigkeit im Brot ergriffen werden darf.“[1])

Zur Deutung der Gleichzeitigkeit Christi muß darum auf den Gedanken der „Vergegenwärtigung“, der Repräsentation ganz verzichtet werden, sonst wird undeutlich, daß es um die eigene Gegenwart des ganzen Christus geht.

4. Auferstehungsgegenwart.

Die Auferstehung ist das entscheidende Geschehen, auf dem die Gegenwart Christi überhaupt beruht und in der wir auch den Grund für die Gleichzeitigkeit seiner „Niedrigkeit“, seines Leidens und Sterbens sehen müssen. Sie gibt dem Leben Christi und damit auch seiner „Zeitlichkeit“ eine neue Seinsweise: es ist nicht mehr ein Leben zum Tode, sondern ein Leben aus dem Tode. Unser Leben als zeitliches ist aber dadurch bestimmt, daß es „vergänglich“, ein Leben zum Tode ist. Jeder Schritt des Lebens sinkt in die Vergangenheit zurück, weil das Leben

---

eine Aktgegenwart ist, nicht eine Seinsgegenwart, in der Christus hier „vorhanden“ wäre (S. u. S. 91 f.). Für Calvin hat der Geist nicht die Funktion, die im Katholizismus der Priester hat: den Kreuzestod zu „vergegenwärtigen“, er ist vielmehr nur das Werkzeug, mit dem der mit Kreuz und Auferstehung im Himmel Gegenwärtige im Akt sich uns faßbar macht. Erst an dieser Aktgegenwart kann die lutherische Kritik ansetzen.

[1]) Althaus a. a. O S. 46: Wir können aber seiner Näherbestimmung nicht folgen, wenn er die „Leiblichkeit“ dieser versöhnenden Persongegenwart in dem „Handeln der Gemeinde im Namen Jesu“ sieht. Zur eigenen Gleichzeitigkeit des ganzen Christus gehört auch die seiner eigenen Leiblichkeit bei uns, mag immer diese Leiblichkeit für uns direkt nicht zugänglich sein und uns erst in der Kirche vermittelt greifbar werden.

als ganzes mit dem Tode vergeht. Alles, was war, ist darum in der Welt des ersten Adam nicht mehr gegenwärtig, weil mit dem Tode die „eigene" Gegenwart des Menschen überhaupt vorbei ist. Der Lauf zum Tode schafft das Nacheinander in uns. Christus aber ist aus dem Tode auferstanden. Das ist keine „Fortsetzung" seines Lebens, es heißt nicht, er lebt „noch", sondern, er lebt „wieder" und „in Ewigkeit". Tod und Auferstehung sind keine Ereignisse im Leben Jesu, sondern Ende und Anfang in einem. Das Leben wird Jesu nicht „verlängert", sondern wiedergegeben. Diese „Wiedergabe" schließt aber in sich, daß das im Tode „vergangene" Leben in seiner Totalität Gegenwart im Auferstehungsleben erhält. Das geschieht darum, weil das neue Leben „ewiges" Leben ist, also nicht wieder der Vergangenheit unterliegt, so daß nicht nur die Auferstehung als die Lebenswiedergabe selbst, sondern auch das neu geschenkte auf Golgatha im Tod „vergangene" Leben niemals wieder „Vergangenheit" wird.

Das Leben, was zuvor dem Tod unterworfen war, wird Jesus als Auferstehungsleben wiedergeschenkt. Es ist kein „anderes" Leben, der Mensch als Person kann ja von seinem Leben nicht getrennt werden, sondern es ist als Leben neu geworden. Darum ist in dem Leben aus dem Tode das Leben zum Tode als ganzes aufgehoben und in Gegenwart gestellt. Die Aufhebung besagt, daß es als ganzes „bewahrt" wird, nicht in seinen „historischen" Einzelheiten, sondern in dem, was Jesus als sein Leben gelebt hat, und das sich zummenfaßt als seine Menschwerdung, sein Gehorsam, sein Leiden und Tod. Dieses Leben ist in das neue als Leben hineingenommen, so daß er uns als der Gehorsame, Leidende, Sterbende begegnet, und es ist darin „aufgehoben" insofern, als es nie mehr der Vergangenheit

anheimfallen kann, nie „erinnert", im Mysterium „repräsentiert" oder „wiederholt" zu werden braucht, sondern in Christus selbst real gegenwärtig ist.

Gerade in dieser „Aufhebung" der Erniedrigung wird Christus erst wirklich der Leidende und Sterbende für uns. Denn ohne die Auferstehung war Jesu Gehorsam und Leiden ein einmaliges Leben zum Tode unter dem Fluch. Daß in ihm ein für allemal der Fluch des Todes getragen und abgetan ist, wurde damit Wirklichkeit, daß dies Leben und Sterben Jesus in der Erhöhung mit Vollmacht zurückgegeben wurde und es selbst nicht mehr unter dem Fluch stand: nun kann er es zu einem Sterben für uns machen, nun kann er uns in sein Sterben und Auferstehen hineinziehen (Röm. 6, 4 f.), indem er es uns durch seine Gegenwart gleichzeitig macht.

So kann gesagt werden, daß es die Erniedrigung Christi als eine für uns geschehene nur in seiner Erhöhung gibt. Die echte Zeitlichkeit von Erniedrigung und Erhöhung liegt nicht darin, daß eins auf das andere „folgt", sondern daß sie beide in dem gegenwärtigen Herrn uns „gleichzeitig" werden. Der Auferstandene trägt die Nägelmale noch, und das Kruzifix in unserern Kirchen ist kein „Gedenkstein", der an den Tod Christi „erinnern" sollte, sondern weist auf den ganzen Christus hin, der uns in seiner Gegenwart auch seine Niedrigkeit bringt. So kann die Kirche auch am Karfreitag in ihrer Liturgie singen: „Gelobt sei, der der kommt im Namen des Herrn!"

5. Der Begriff der Gleichzeitigkeit.

Der Gedanke der Gleichzeitigkeit Christi, der der Erhöhte und Erniedrigte zugleich ist, mit seiner Kirche und für seine Kirche, muß von einem theologischen Zeit-

begriff[1]) her zu voller Klarheit gebracht werden. Die Zeitlichkeit der menschlichen Existenz und die „Zeit" als die Form der Anschauung, die das „Gezählte an der Bewegung" ist, sind wesensverschieden. Der „Zeitraum" ist ein Gebilde der menschlichen Anschauung, in den sie alles Geschehen, was ihr in seinem Nacheinander faßbar ist, einordnet. Weil die menschliche Vernunft über diesem Geschehen steht, kann sie es in einem Bild zusammenfassen und dies als „Geschichte" deuten. Die Vernunft selbst steht aber nicht über, sondern in der Zeitlichkeit der menschlichen, — d. i. ihrer eigenen Existenz.

Gott hat die Kreaturen in eine dauernde Existenz gestellt, die ein Nacheinander in sich birgt. Diese Dauer und dies Nacheinander aber gibt es nur, weil die Welt vor den Augen Gottes „dauert", weil Gott der Einheitspunkt ist, über dem Nacheinander des Geschehens. In gewisser Weise steht nun auch der Mensch über dem Geschehen der Natur und der Geistesgeschichte (soweit sie als ein Vorhandenes faßbar wird). Nicht so, daß er wie Gott dies Geschehen in seiner Existenz, seiner Dauer, seinem Nacheinander erhielte, doch so, daß er es abbilden kann. Die Dauer, das Nacheinander aber bildet er in der Anschauungsform „Zeit" ab und gewinnt so die „Natur"- bzw. die „Geistesgeschichte". Geschichte gibt es nur da, wo einer über einem Geschehen

---

[1]) Wir können hier auf die eingehenden Ausführungen in Künneths soeben erschienenem Buch, „Theologie der Auferstehung", S. 166—176, verweisen, der einen christozentrischen Zeitbegriff vom „Auferstehungsprinzip" aus entwickelt, die Auferstehungsgegenwart ebenfalls als „erfüllte Zeit", nicht als „zeitlose Ewigkeit" versteht und ihr Wesen in der „Existenzialgemeinschaft der Gläubigen mit dem gegenwärtigen Kyrios" sieht (S. 182). Die Auferstehung muß aber nicht allein die Gleichzeitigkeit des Auferstandenen und Erhöhten, sondern — und hier setzt das Problem erst in seiner Schärfe ein — auch die des Erniedrigten, Gehorsamen, Leidenden und Sterbenden einschließen.

steht und es durch seine Tat und sein Wort und Urteil (Gott) schafft und regiert oder es durch seinen Blick (Gott und der Mensch) zusammenfaßt und meistert.

Nun aber steht der Mensch selbst als Mensch mit seinen Mitmenschen in einer „Dauer", einem Nacheinander seiner Existenz. Dies kann er nicht abbilden, denn er steht in seiner Existenz und kann sich nicht darüberstellen und nicht der Einheitspunkt für dies Geschehen sein: es gibt darum bei uns keine wirkliche Menschengeschichte. Die „Dauer" der Menschen- und Menschheitsexistenz, so wie sie von Gott geschaffen und erhalten wird, wird allein vor dem Auge Gottes zu einer Menschengeschichte: der Blick Gottes ist der Einheitspunkt, in dem er das Mit- und Nacheinanderexistieren des Menschen zusammenfaßt. Vor Gott gliedert sich die Menschengeschichte als Gehorsam — Ungehorsam, Gerechtigkeit — Schuld, Leben — Tod. In ihr geht es um Erhaltung, Rettung oder Verlust des Menschen selbst. „Meine Zeit steht in deinen Händen" (Ps. 31, 16). Diese Geschichte erhält ihre Bewegung nicht von der Vernunft, die das Geschehen nachbildet und an sich vorüberziehen läßt, sondern ihre Bewegung ist das „dauernde" zeit- und ortsgebundene Miteinander existieren der Menschen selbst, das sich vor den Augen Gottes als die Menschengeschichte vollzieht. — Wir aber erkennen den Blick Gottes über uns, diese unsere eigene Geschichte, nur aus der Offenbarung,[1]) die uns sagt: Wie sie in Adam alle sterben, so werden sie in Christus alle lebendig gemacht werden (1. Kor. 15, 22). Wir können aber diese nicht so hören, daß wir uns nun auf Grund ihrer über unsere Menschengeschichte stellen könnten, sondern nur so,

---

[1]) D. Bonhoeffer, Akt und Sein, 1931, S. 121: „Die Ganzheit unserer Existenz ist nie von uns zu erfassen, weil sie allein durch Gottes Wort begründet ist."

daß wir uns in die Zeitlichkeit hineinstellen, die Gott uns gibt, daß wir unsere Zeit aus seinen Händen annehmen, „denn seine Barmherzigkeit ist alle Morgen neu" (Klagel. 3, 23). Gott tut das, indem er auf uns zukommt, uns seine Zukunft und damit unser Leben schenkt. Unser Leben vor ihm aber ist unser Leben in der Stellvertretung Christi.[1])

6. Die Gleichzeitigkeit Christi für die Kirche.

Von hier aus kann nun die Gleichzeitigkeit Christi bestimmt werden. Gleichzeitig im Sinne menschlicher Zeitlichkeit ist nie, was wir uns selbst „vergegenwärtigen", sondern was Gott uns in unserer Zeitlichkeit begegnen, gegenwärtig werden läßt. Indem er aber Christus den Menschen als ihr Haupt und ihren Erlöser gibt, ordnet er ihn unserer Zeitlichkeit zu, und macht er ihn uns dadurch gleichzeitig. Der erhöhte Christus existiert zeitlich, so gewiß er als Mensch einen Leib hat und die Auferstehung ein zeitliches Geschehen ist. Daß er im „ewigen Leben" ist, heißt nicht, daß er zeitlos existiert, sondern daß sein Leben eines „in Ewigkeit" und nicht „zum Tode" ist. Darum besagt das Wort: „Ich bin bei euch alle Tage," daß Christus in einer realen, menschlichen Gleichzeitigkeit ständig bei seiner Kirche ist.

Die Ständigkeit der Gleichzeitigkeit Christi ist für die Kirche entscheidend: die Kirche existiert und hat ihre Dauer ja eben darin, daß Christus ihre ganze Existenz und ihre ganze Dauer in seiner gleichzeitigen Stellvertretung zusammenfaßt. Gott schafft die Zeitlichkeit und damit „die

---

[1]) Von hier aus kann Bonhoeffer sagen a. a. O., das Kreuz Christi sei in der Verkündigung etwas Zukünftiges für den Menschen. Wir möchten lieber sagen: eine Zukunft eröffnende Gegenwart. Das Eschaton selbst ist wie ohne Sünde, so auch ohne gegenwärtiges Kreuz Christi.

Dauer seiner heiligen Kirche", indem er ihr Christus zum Haupt gibt. Die Gleichzeitigkeit Christi ist der Einheitspunkt, von dem aus die Kirche erst ihre Zeit empfängt und in dem sie zusammengefaßt ist.[1]) Die ständige Stellvertretung Christi ist gewissermaßen die creatio continua der Kirche, in ihr hat die Kirche die Gewißheit, daß sie die ecclesia perpetuo mansura sein wird. Wenn auch das Wort Christi den Einzelnen im „Augenblick" entscheidend trifft und hier und da wie ein „fahrender Platzregen" über die Menschen kommt, — zugrunde liegt die ständige Gleichzeitigkeit des erhöhten und erniedrigten Christus in seiner Kirche.

---

[1]) Darum gibt es auch allein vor den Augen Christi eine wirkliche „Kirchen-Geschichte", während es bei uns heißt: abscondita est ecclesia, latent sancti (Luther), und wir über diese Geschichte nicht mehr wissen, als Christus uns offenbart hat.

V. Kapitel.

Die Ortsgegenwart Christi.

1. Der theologische Tatbestand des „Christus bei uns".

Die Gleichzeitigkeit Christi wäre keine für uns, träte er nicht damit wirklich an unseren Ort. Das alte Luthertum hat großes Gewicht darauf gelegt, daß Christus als unser Bruder zu uns kommt, um unser Stellvertreter zu werden. Immer wieder wird die Epheserstelle zitiert, daß wir hier „Fleisch von unserm Fleisch und Bein von unserem Bein" unter uns haben (Eph. 5, 30 vulg., Gen. 2, 23).[1]) Es wird vollends deutlich, daß er als Mensch bei uns sein muß, wenn erkannt wird, daß in dem erhöhten der erniedrigte Christus cum sua morte et resurrectione als unser Bruder, der er war, ist und sein wird, uns begegnet. Als unser Stellvertreter tritt er an den Ort seines vor Gott schuldigen Bruders. Erst wenn er mit seinem Kreuz und seiner Auferstehung hier ist, füllt er wirklich diesen Ort des Menschen vor Gott aus. Es ist ein Interesse des Glaubens, daß Christus nicht fern ist, und dieses ist nicht befriedigt, wenn wir nur sagen: Christi Vollmacht, uns seine Gabe mitzuteilen, reiche bis zu uns her.

In dieser Gegenwart des Bruders Christus bei uns erfüllt sich erst sein Mittlertum ganz.[2]) Erst indem der

[1]) Konkordienformel VIII, 78, 87. Vgl. sogar Calvin an vielen Stellen (Niesel, S. 97); Nicolai, Grundfest, S. 842.

[2]) Wenn wir den Gedanken der Gegenwart Christi verfolgen, müssen wir ganz davon absehen, Christus als den Vermittler, als Werkzeug oder als Konkretisierung des nicht gegenständlichen Gottes anzu-

Stellvertreter ganz konkret hier bei uns ist, wird auch für uns der zornige Gott zum gnädigen. Als der Mittler tritt er in die Mitte zwischen uns und den uns so unentrinnbar nahen Gott. Das bedeutet ganz konkret, daß er an unseren eigenen Ort tritt, und daß nun an unserer Stelle vor Gottes Angesicht der Gerechte und Heilige steht, wo der Sünder stand, daß der verzehrende Zorn Gottes, von dem Mittler aufgefangen, uns nicht trifft, sondern daß uns in ihm Gottes Barmherzigkeit leuchtet. Die Mittlerschaft Christi ist nicht zu denken ohne das: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage."

Der Mittler Christus aber begegnet mir in meinem Nächsten, der mir zum Christus wird. Christus tut das so, daß er, meines Nächsten Stellvertreter geworden, nun auch für mich eintritt. Christus kommt also nicht zu mir vom Himmel herabgefahren, um an meinem Ort zu sein, sondern er steht da, wo mein Nächster steht, ich finde ihn als den Stellvertreter meiner Brüder, wenn sein Evangelium durch das Wort oder die Tat meines Bruders mir begegnet, der es selbst bereits gehört hat. Der Nächste steht vor mir, und doch nicht er, sondern Christus, der in ihm lebt, und wo bisher der Nächste mir begegnet ist, da begegnet mir nun Christus und bestimmt Ort und Grenze meiner Existenz. In dem Nächsten aber tritt die ganze Gemeinde gewissermaßen um mich her, und so umschließt

---

sehen. Es geht nicht um die Gegenwart des konkreten „Werkzeugs", sondern um Stellvertretung. Denn gerade im Gegensatz zu dem Bild des historischen Jesus und der empirischen Gemeinde Christi in ihrer Anschaulichkeit ist der gegenwärtige Christus selbst uns ja ganz unanschaulich, er braucht — obwohl selbst gegenwärtig — Wort, Sakrament und Kirche, um sich darin uns greifbar zu machen. Die „Vermittlung" zwischen Gott und uns ist etwas durchaus Sekundäres gegenüber der Mittlerschaft des gegenwärtigen Christus in der Stellvertretung.

Christus durch die Gemeinde den Ort meiner Existenz von allen Seiten, so bin ich in Christus, indem ich unter meinen Nächsten[1]) stehe, und damit bin ich in der Kirche. Indem mir also Christus in der Kirche begegnet, schafft er allererst den Ort, an dem er mein Stellvertreter wird. Der „private" Umgang mit dem Heiland, so wie ihn der Pietismus kennt, zeigt sich schon hier als ein Abweg.[2]) Der Glaube kann von der Kirche gar nicht absehen, die für ihn der Ort der Gegenwart Christi ist.

2. Göttliche oder menschliche Gegenwart?

Die Scholastik wie die reformatorische Theologie haben sich um eine Lösung der Frage bemüht, wie die Ortsgegenwart des ganzen Christus bei seiner Kirche zu denken sei, und es ist nötig, diese Lösungen kritisch zu prüfen, ehe wir selbst die Antwort zu geben versuchen. Am Ausgang des Mittelalters fand Luther zwei Theorien dafür vor, die sich in den Begriffen der Multilokation und der Ubiquität zusammenfassen. Die Multilokation basiert ganz auf der Transsubstantiation: durch das Wunder werden unter den Händen des Priesters Leib und Blut Christi — verborgen unter den Akzidenzen von Brot und Wein, die erhalten bleiben, während die Substanz sich wandelt — lokal auf dem Altar gegenwärtig. „Begleitweise" kommt dann Christus an diesen Ort im Raum, so daß er den Gläubigen an all den Orten gegenwärtig ist, wo die Messe gehalten und die Hostie aufbewahrt wird: gegenwärtig an „vielen" Orten. Das Wunder schafft also eine räumliche dingliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi und ermöglicht so erst eine Gegenwart des ganzen Christus, sie „ruft ihn vom

---

[1]) Es muß hier im Plural vom „Nächsten" geredet werden.

[2]) S. o. S. 21 Anm. 8.

Himmel herab".[1]) „Die wirkliche Gegenwart ist virtuell in der Transsubstantiation eingeschlossen,"[2]) nicht umgekehrt. So wird zwar eine reale Gegenwart Christi konstruiert,[3]) doch ist das nicht die eigene Gegenwart Christi. Mit dieser grundlegenden Verkehrung des Stellvertretungsgedankens — es wird in die Hand des Priesters gegeben, was Christus selbst zugehört — wird notwendig die eigene personale Gegenwart Christi zu einer dinglich-räumlich hergestellten. Ja, es kann streng genommen von einer Gegenwart Christi gar nicht gesprochen werden: der Bruder Christus ist hier nicht unter seinen Brüdern, sondern bei seinem Leib und Blut auf dem Altar, und es ist das Verdienst der katholischen Volksfrömmigkeit, nicht der Theologie, daß sie trotz dieser dogmatischen Bestimmungen stets wußte, daß „der liebe Heiland" in ihren Gotteshäusern persönlich „wohne". Es ist selbstverständlich, daß die Reformatoren mit ihrer Ablehnung der Transsubstantiation auch den Begriff der Multilokation ausscheiden mußten.

Im Spätmittelalter aber wurde dieser Begriff durch die aus skotistischen und platonischen Elementen zusammengewachsene These von der Ubiquität des Menschen Christus überboten. Es zeigte sich, daß der eucharistische Leib Christi sich mit den Akzidenzen von Brot und Wein nicht räumlich direkt decken konnte, und so stand nichts der Annahme im Wege, den sakramentalen Leib Christi sakramental den ganzen Raum erfüllen zu lassen.[4]) War doch eine Hostie denkbar

---

[1]) Pohle, Dogmatik III³, S. 240.

[2]) Pohle, Dogmatik III, S. 231.

[3]) Der dogmatische Satz lautet: „In der Eucharistie ist (der ganze [Pohle]) Christus mit Fleisch und Blut, Leib und Seele, Gottheit und Menschheit (wahrhaft, wirklich und wesentlich [Bartmann]) gegenwärtig." Pohle, Dogmatik III, S. 216; Bartmann, Dogmatik II⁸, S. 294.

[4]) Vgl. Rocholl, S. 184 f.; Seeberg, Dogmengeschichte III³, S. 664.

so groß, wie die Welt ist. Das Wunder läßt den sakramentalen Leib Christi die ganze Welt erfüllen, so wie die Seele den Leib erfüllt. Es gibt drei Stufen räumlichen Seins: das esse circumscriptive, kraft dessen Körper im Raume sind und Raum ausfüllen, das esse definitive (Luther: diffinitive), kraft dessen geistige Substanzen an einen bestimmten Raum gebunden sind, ohne ihn räumlich zu erfüllen, und kraft deren der sakramentale Leib Christi wunderbar dem Weltall gegenwärtig ist, und das esse repletive, kraft dessen Gott alle Dinge „erfüllt" (Nicolai: „allfüllende Gegenwart") und ihnen allgegenwärtig ist.

Über diese dinglich-sakramentale Ubiquität des eucharistischen Leibes geht Faber Stapulensis hinaus: der ganze inkarnierte Christus hat an der göttlichen Ubiquität teil, darum ist sein eucharistischer Leib überall:[1]) unbeweglich erfüllt Christus die Welt, in der er war, ehe er in sie kam, unbewegt erhebt er uns zu seiner Rechten in den Himmel.[2])

[1]) Die sakramentale Ubiquität ist nur ein „Modus" der persönlichen. Faber Stapulensis: „commentarii in evangelia" (1521) zu Joh. 14 (Bl. 218a): et mire si id fides non diceret, cum videat simul in India Africa et Europa locis innumeris filium Dei in corpore sacramentaliter esse: quod autem dicitur sacramentaliter, modus est. Quomodo ergo si subtrahat modum, non videat ubique filium dei corporaliter, sed sine modo ac supra omnem modum adesse? ubicunque sane Christus est, Christus incarnatus est: incarnatus autem sine corpore non est: et magna est fides, cognoscere Christum corporaliter esse, ubi sacramentaliter est: sed maior est cognoscere eum absolute ubique corporaliter esse. Nam hoc est sine modo cognoscere: illud, cum modo. Vgl. ebenda die Erörterung über die Allgegenwart Christi, während er im Grabe lag.

[2]) Faber, commentarii in epistulas Pauli (1512) zu Eph. 4, 10 „ut adimpleret omnia": Vulgata aeditio: Ut adimpleret omnia. / / Compositionem non habet Paulus / et sufficiebat dici impleret. adimplere enim absolvere et perficere significat / simplex autem implere non id necessario / sed etiam plenitudinem dicit / quae praesentiae et potentiae excludit absentiam (Bl. 169a). Diese Textkorrektur und Exegese ist für Luthers Auslegung der Stelle entscheidend geworden.

Diese Ubiquität des Leibes Christi konnte aber unmöglich eine „Ausdehnung“ über das Weltall hin sein, und so sucht Faber Stapulensis die Weise des göttlichen Allgegenwärtigseins näher zu deuten. Er tut das mit dem platonischen Gedanken, daß Gott außer- und innerhalb, über- und unterhalb jeden Raumes sei.[1]) Durch Luther und Nicolai erhält dieser Gedanke dann seine Abrundung:[2]) Gott ist das Größte und Kleinste, das All und das Nichts, Mittelpunkt und Schale der Weltkugel. Er ist, wie Luther sagt, wie das Bläslein in der Mitte des Opals, das doch an allen Seiten zu sein scheint,[3]) wie das Spiegelbild der Sonne im Wasser,

---

[1]) Faber, zu 1. Kor. 12, 27 in einer Erörterung der concorporatio der Gläubigen mit Christus heißt es: Videte ne corporalis imaginatio vos hic ludat: loca multiplicans / spacia distendens . . . sed plenitudo sine loco / supra locum omnem / infra locum omnem / extra et intra omnem / sine spacio / supra et infra omne spacium. Vgl. Luther WA. 23, 134, 3—6: „Drumb muß er ia ynn einer iglichen creatur ynn yhrem aller ynnwendigsten, auswendigsten umb und umb, durch und durch, unden und oben, forn und hinden selbs da sein, das nichts gegenwärtigers noch ynnerlichers sein kan, ynn allen Creaturn, den GOTT selbs mit seiner gewallt.

[2]) Luther WA. 26, 339, 39 ff.: „Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner, Nichts ist so groß, Gott ist noch größer, Nichts ist so kurtz, Gott ist noch kürtzer, Nichts ist so lang, Gott ist noch lenger, Nichts ist so breit, Gott ist noch breiter, Nichts ist so schmal, Gott ist noch schmeler und so fort an, ists ein unaussprechlich wesen uber und außer allem, das man nennen oder dencken kan.“

Nicolai, Grundfest . . . von der Gegenwart unsers Säligmachers Jesu Christi . . ., Hamburg 1604: „gegen dem göttlichen Wesen zu rechnen (so da ist ὂν ὄντων / Natura naturans, das Wesen / von welchem alle Wesen herkommen) sind das große Gebew Himmels und der Erden . . . nicht allein wie vergengliche . . . Schattenwerk / sondern auch wie ein nichtiges Nicht anzusehen und zu achten“ (S. 510). — „Also ist auch diß große Gebew Himmels und der Erden für Gottes Augen kaum wie ein Sandkörnlein / . . . . / oder wie ein Stäublein in der Sonnen geachtet / unangesehen / daß es in ihm selbst eine mechtige Höhe / wie auch eine große Lenge / Tieffe und Breite . . . . hat“ (S. 555).

[3]) WA. 26, 337, 9—31.

das nur eines, und doch für alle um den See her Stehenden da ist. Die tiefste und ursprünglichste Deutung gibt Nicolai diesen Gedanken durch das Bild vom Auge. In einem Augenblick schaut der Mensch über eine weite Landschaft, und, ohne daß der Raum es hindert, faßt er diese ganze Welt als „eingebildete" in seiner Anschauung zusammen und hat sie in sich gegenwärtig.[1]) Gott aber — und hier wird das Bild zu einer theologischen Aussage — faßt in seinem Blick über die Welt diese nicht als „eingebildete" zusammen, sondern er schafft sie durch sein Schauen (intuitus originarius). Gott schaut die Welt außer sich — so ist er das Auge, das Kleinste, ihr Mittelpunkt, — aber indem er sie außer sich schaut, setzt er sie als wirklich existierende in sich hinein — er schaut die wirkliche Welt in einer inneren Anschauung in sich (Apg. 17, 28), er ist das „Größte". Das coelum empyreum, in dem das Mittelalter Gott nach dem ptolemäischen Weltbild thronen ließ, ist damit zerstört. Ist Gott in seiner allschauenden Gegenwart als der gnädige für

---

[1]) Schon Luther hatte gesagt, die Allgegenwart Christi bestehe darin, daß ihr alle Kreaturen gegenwärtig und „durchleufftig" seien (WA. 26, 331/1 u. 336/8—10), nicht darin, daß sie über alle Kreaturen hin ausgedehnt sei, und er zieht zur Erklärung dafür das Bild vom sehenden Auge heran: „wenn wir die augen aufftHun / so ist unser gesichte ynn eym augenblick / über funff odder sechs meyle wegs / und zu gleich / an allen orten / die ynn solchen sechs meylen sind gegenwertig vnd ist doch nur ein gesichte, ein auge (WA. 26, 330/12 ff.). Was hier noch Bild ist, wird später zum philosophischen Deutungsprinzip.

Vgl. J. Schegk, De una persona et duabus naturis in Christo (1565), S. 41: Propter conscientiam hanc omnium rerum, ipsum statuimus filium hominis omnibus rebus esse praesentem ratione humanitatis: aut potius omnia esse ei praesentia, non temporaliter, non localiter sed omnia simul . . . Non quia sunt (sc. res omnes), cognoscuntur a Deo, sed quia praecognita sunt idcirco voluntate Dei aliquando esse coeperunt. Quapropter Christus quoque (ut homo) creaturas non ut extra sunt, sed ut divinitus praecognitae ab aeterno fuerunt, cognoscit.

den Menschen da, so ist dieser im Himmel, begegnet er ihm in seinem Zorn, so ist die Erde für ihn die Hölle.[1])

Um der personalen Union willen[2]) wird nun der Menschheit Christi diese Weise der göttlichen Ubiquität zugeschrieben. Wo der Logos ist, da muß auch ungetrennt von ihm die Menschheit Christi sein.[3]) Der reformierte Einwand gegen die platonische Deutung der Ubiquität, daß der Leib Christi dadurch in unmöglicher Weise ausgedehnt wäre, ist daher hinfällig. Es erheben sich aber Bedenken, die sehr viel tiefgreifender sind. Ist dieser das All in seiner Schau umfassende und in sich begreifende Christus wirklich noch der gekreuzigte und auferstandene gegenwärtige Stellver-

---

[1]) Nicolai (a. a. O. S. 611, 643) läßt zwar den Raum durchaus für die geschaffene Welt bestehen, aber unabhängig davon gestaltet sich in dieser Welt das Himmelreich und die Hölle als die Kirche und die Verdammten durch die verschiedenen Weisen Gottes, der Welt gegenwärtig zu sein. So ist der irdische Christus hier auf Erden im Himmel (Joh. 3, 13: S. 584), so fährt die Seele des Menschen nach dem Tode in das himmlische Reich des Schauens „allein durch ablegung und abwerffung des dicken hinderlichen Felles / und der dicken Schuppen / von seinen augen die jhn das Gesicht hinderten" (S. 609/611). Nicolai führt Luthers und Brenz Ansatz von der Unräumlichkeit des Himmels radikal und allseitig durch. „Ort" in der Welt wird als „Gegenwart Gottes für die Welt" bestimmt. Wo Gott schafft und erhält, ist der „Ort" der Schöpfung, der Raum, wo er mit seiner Gnade gegenwärtig regiert, ist der „Ort" des Himmelreichs, wo mit seinem Zorn, der „Ort" der Hölle und alle diese „Orte" können ineinander liegen und brauchen keine räumliche Trennung. Damit ist das philosophische Weltbild der Aufklärung bereits zu einem guten Teil vorweggenommen. Der Raum, der „Ort" als solcher ist für das Geschaffensein des Menschen, für sein Existieren coram Deo und damit existentiell belanglos geworden. Der Schritt zu Leibniz und von da zu Kant ist nicht mehr groß. Vgl. auch Elert, Morphologie, S. 364.

[2]) „Daß die Lehre von der Omnipräsenz Christi eine notwendige Folge aus dem evangelischen Ansatz war" (Elert, S. 274), können wir nicht zugeben. Die Gegenwart Christi in der Kirche ist diese notwendige Folge, nicht aber die aus der communicatio idiomatum abgeleitete Ubiquitätsspekulation.

[3]) S. o. Faber, Luther, Nicolai.

treter? Wird hier nicht aus dem Bruder Christus der kosmische Christus, der das Zentrum der Welt ist? — In den Abendmahlsschriften Luthers tritt diese gefährliche Konsequenz der Ubiquität des Menschen Christi nicht so hart heraus. Ihm geht es um die Sein und Tun in sich schließende Heilsgegenwart Christi bei seiner Kirche und im Sakrament, die er im Begriff der Dextra Dei zusammenfaßt. Die Ubiquität ist ihm eine sekundäre theoretische Begründung dieses Tatbestandes und wird darum spekulativ nicht bis zur letzten Konsequenz durchgeführt. Ja Luther bricht sie selbst ab, indem er sagt, man dürfe nach dem allgegenwärtigen Christus nicht überall „tappen",[1]) sondern müsse sich an die Orte halten, an die er sich „gebunden" habe. Erst die konsequente Durchführung der Spekulation bei Nicolai zeigt, daß man ihr vom reformatorischen Ansatz aus auch nicht wie Luther nur ein Stück weit folgen darf.

Bereits die Tatsache, daß der omnipräsente Christus gerade wie Gott selbst sich erst an einen besonderen Ort binden muß, daß er seinen ubique existierenden Leib im Abendmahl wunderbarerweise „diffinitive" erscheinen lassen, ihn räumlich einschränken muß, um leiblich für uns da zu sein, zeigt deutlich, wie hier die Inkarnation als ganze gefährdet ist. Aber auch rein spekulativ waren die Schwierigkeiten nicht geringer. Brenz, Andreä und die späteren Tübinger suchten mit Hilfe der communicatio idiomatum klarzumachen, wie die göttliche „Eigenschaft" der Allgegenwart der Menschheit Christi um der unio personalis willen übertragen werden könne, ohne sie selbst zu „vergotten". Sie versuchten zwar mühsam mit Hilfe der Unterscheidung von proprietates Dei ad extra und ad intra über die

---

[1]) WA. 23, 150/1 ff. — 19, 492/23.

Schwierigkeit hinwegzukommen, daß bei Gott Eigenschaften und Substanz eins seien, eine Übertragung einer Eigenschaft also eine Übertragung des göttlichen Wesens bedeute. Es lag aber das proton pseudos zugrunde, daß die „Allgegenwart" eine „Eigenschaft", ein „Akzidens" der Substanz Gottes sei. Denn an der Lutherschen „Dextra Dei" wie an der Nicolaischen „allschauenden Gegenwart Gottes" ist eines deutlich: bei beiden, so verschieden sie sind, meint die „Allgegenwart" kein Akzidens an der göttlichen Substanz, sondern die Weise Gottes, der Welt gegenüber zu existieren, sie meint das Sein und Tun Gottes, so wie es der Welt zugewandt und offenbar ist. Präsenz gehört zur Person und ist kein Akzidens, das hatten die Gießener Theologen aus der Metaphysik des Suarez gelernt, der die aristotelische Tafel der Kategorien (Akzidenzien) zerschlagen hatte und nachgewiesen hatte, daß „quando" und „ubi" Existenzbestimmungen seien.[1]) Die Spekulation von der „Akzidens"-übertragung in der communicatio idiomatum erweist sich als unhaltbar und völlig außerstande, die Gegenwart des Menschen Christi zu denken.

Ein letzter eigenartiger Versuch, der von diesem platonischen Denken her die Gegenwart Christi zu verstehen sucht, ist der von Rocholl, der wohl als einziger im 19. Jahrhundert — von Schelling herkommend — sich um die „Realpräsenz" Christi in der Kirche gemüht hat. Er lenkt zwar von der absoluten Ubiquität, die nach ihm nur zum Spinozismus führen könnte, energisch zu einer modifizierten Ubiquität Christi zurück, mit der er an der Gegenwart der

---

[1]) Balthasar Mentzer, Necessaria ac justa defensio (1624), S. 79/80: Affirmandum . . . Deum . . . esse creaturis . . . praesentem ratione suae divinae existentiae: sicut etiam philosophi recte disputant, cum de hominibus sermo est, praesentiam esse *τοῦ ὑφισταμένου*, personae existentis sive essentiae subsistentis.

göttlichen Natur teilnimmt.[1]) Sie besteht darin, daß Christus als der Gipfel der Schöpfung durch die Erhöhung zum Zentrum der Welt wird. Christus thront „im Mittel aller Kreatur" (Luther), als der Mittelpunkt des Kreises, dem alle denkbaren Punkte im Gebiet des Kreises gleichmäßig nahe sind. „Ist das Universum, das Bereich genereller Präsenz, der weiteste vom Herrn zu erlösende Kreis der Dinge, so ist die Kirche der konzentrisch in ihm liegende engere, während der Erhöhte selbst die Mitte ist, und nach der apokalyptischen Sprache unter den sieben goldenen Leuchtern, in der Mitte der Kirche steht."[2]) Von der geschichtlichen und kosmischen Stellung Christi als des Gottmenschen und Gipfels der Schöpfung aus wird hier spekulativ die Kategorie des „Ortes" für die Gegenwart Christi gewonnen. Christus ist das Zentrum des Kosmos, wie Gott Zentrum und Umkreis, das Kleinste und Größte ist. Rocholl geht aber darin einen entscheidenden Schritt über die alten „Ubiquisten" hinaus, daß er die Gegenwart Christi im Zentrum von Kirche und Welt als menschlich-personhaft-geschichtliche denkt, nicht als göttliche.

Luther versteht ursprünglich die Gegenwart Christi in der Kirche von seinem Sitzen zur Rechten Gottes her. Das ist ein von der Ubiquität grundverschiedener Ansatz. Die Dextra Dei ist für ihn die ursprüngliche Einheit von Gottes Gegenwart und Gewalt, von Sein und Akt für die Kreatur. Er denkt sie weder als reines Allgegenwärtigsein noch als einen reinen Akt, sondern vielmehr als schaffende, regierende und erlösende existentielle Begegnung mit der Schöpfung. So kann auch die erlösende Gegenwart Christi nur als Begegnung gedacht werden. Der gegenwärtige

---

[1]) Rocholl, Realpräsenz, 1875, S. 252.

[2]) Rocholl a. a. O. S. 314 ff., 316/17.

Christus, obwohl kraft der Dextra Dei allgegenwärtig, darf nur dort gesucht werden, wo er sich finden lassen will: in der Kirche, in Wort und Sakrament.[1]) Aber weil Luther diese Gegenwart für die Kirche als eine göttliche, auf der Omnipräsenz Christi beruhende glaubt verstehen zu müssen, wird er zwangsläufig gedrängt, sie nachträglich mit der communicatio idiomatum und der Ubiquität zu stützen. — Doch von Martin Chemnitz, der diesen Ansatz Luthers am treuesten verfolgt, wird die Ubiquität der Menschheit Christi schon stark eingeschränkt. Gerade er, der die Lehre von der communicatio idiomatum zum erstenmal allseitig ausgebildet hat, sieht, daß es sich bei der Omnipräsenz um eine Weise der Existenz Gottes handelt, mit der er gewissermaßen aus sich heraus und zur Kreatur hintritt.[2]) Für Christus bedeutet das, daß die Menschheit Christi mit dem Logos geeint die ganze Welt gegenwärtig regiert und der Kirche besonders gegenwärtig ist. Für die Menschen ist er aber nur da gegenwärtig, wo er ihnen begegnen will, wo er es in der Schrift verheißen hat. Die Theologie ist darum gehalten, nach der Gegenwart Christi nirgend anders zu „tappen", als wo er sich in seiner Allgegenwart den Menschen faßbar machen will. Chemnitz und mit ihm die Konkordienformel lehren nicht die sogenannte „Multivolipräsenz"; denn wenn die besondere Gegenwart Christi bei seiner Kirche auch von seinem „Willen" abhängt,

---

[1]) WA. 23, 150/1 ff.

[2]) Chemnitz, Opera ed. Polycarp Leyser, Wittenberg 1653; darin: De Duabus Naturis in Christo, S. 121 b. Chemnitz trennt von den eigentlichen essentiellen innergöttlichen Eigenschaften die, quibus divina essentia quasi extra se ἐνεργείᾳ quadam ad creaturas egreditur . . ., hoc est quae ex operatione quadam et ab effectibus in creaturis cognoscenda se praebent atque inde tanquam actu secundo intellegi, describi et distingui possunt.

so regiert er doch de facto mit dem Logos allgegenwärtig die ganze Welt.[1])

Erst Heßhusen scheidet diese Gegenwart der Menschheit Christi bei der Weltregierung als unbiblisch aus und erkennt nur eine Gegenwart bei der Kirche, die Christus besonders will und setzt: er lehrt die Ubivolipräsenz.

All diese Versuche aber zeigen nur, wie das norddeutsche Luthertum versucht, von der zunächst feststehenden Teilnahme der menschlichen Natur an der göttlichen Allgegenwart kraft der communicatio idiomatum zurückzubiegen zu einer menschlichen Gegenwart des Bruders Christus bei seiner Kirche. Es mußte bei einem Versuch bleiben, denn ob man die Allgegenwart des Menschen Christi als eine ihm übertragene Eigenschaft dachte oder als ein Sein, das er sich nach seinem Willen kraft göttlicher Allmacht jederzeit geben konnte, blieb im Grunde das gleiche.

Es ist keine Gefahr, daß die Person Christi „zerteilt" wird, wenn von dem gegenwärtigen Christus die göttliche Existenzweise nicht ausgesagt wird. Denn die

---

[1]) Die menschliche Natur Christi regiert gegenwärtig im Logos alles non ex longinquo aut immenso intervallo absens seu per vicariam operam et administrationem sed sicut in λόγῳ subsistit. . . . in λόγῳ omnia coram se praesentia habet, et omnibus praesens dominatur ἐν τῷ λόγῳ. (Chemnitz, D. D. N., S. 192 b), sie existiert allgegenwärtig wie der Logos selbst, Ort, Zeit und alles hat er in Händen und unter seinen Füßen (D. D. N., S. 185 a). Der Glaube aber — sagt Chemnitz wie Luther — darf Christus nur suchen, wo er sich offenbaren und ergreifen lassen will: „non esse sc. a potentia absoluta Christi sine expressis scripturae testimoniis nostro arbitratu quidvis de corpore Christi imaginandum" (Chemnitz: Opera 1653, Loci Theologoci III, S. 159 b).

Chemnitz berichtet, er habe Beza in der Debatte über das Abendmahl von der Spekulation über die infinita praesentia Christi auf den biblischen Boden der Einsetzungsworte und ihrer Verheißung zurückgedrängt und für diese Einschränkung habe Beza das „monströse" Wort „Multivolipräsenz" erfunden (Loci Theologici III, S. 158 a).

Menschwerdung sollte nicht den Menschen Christus unserer menschlichen Existenz entziehen, sondern gerade in ihm Gott zu uns bringen. Nicht das ist die Tat der Barmherzigkeit Gottes, daß wir zu dem Göttlichen, uns Begegnenden sagen könnten: dies ist der Gottmensch,[1]) sondern daß wir zu dem, der uns als Bruder begegnet, sagen können: hier ist Gott selbst in Person für uns da: der Deus pro nobis, Immanuel. Nicht anders, als Jesus in menschlicher Existenz mit seinen Jüngern durch Galiläa zog, ist er in menschlicher Existenz das menschliche Haupt seiner Kirche.

Solange die Gegenwart Christi als eine göttliche, als Omnipräsenz bestimmt wird, kann sie nie die Gegenwart des Bruders Christus bei seiner Kirche sein, wie der Stellvertretungsgedanke sie fordert. Wir müssen darum unter all diese Versuche den Schlußstrich ziehen und sagen: der Mensch Christus muß bei seiner Kirche in menschlicher Weise gegenwärtig sein, sonst kann er uns nicht zum Stellvertreter werden.

3. Akt- oder Seinsgegenwart?

Wenn Luther die Gegenwart Christi vom Begriff der Dextra Dei her verstand, so sah er damit Gegenwärtigsein und -wirken in einer ursprünglichen untrennbaren Einheit. Wenn er nachträglich die Ubiquität zur Deutung heranzog, zerlegte er damit diese Einheit so, daß nun das Allgegenwärtigsein der „actio" Christi zugrunde lag. Nicolai unterscheidet demgemäß zwischen der „allschauenden Gegenwart" als dem „actus primus" und der „tätigen Gegenwart" als dem „actus secundus". Die Tübinger Theologen

[1]) Von hier könnten wir nur zur spekulativen Idee des in seiner Person Gott und die Welt versöhnenden bzw. zwischen ihnen vermittelnden Gottmenschen kommen.

des 17. Jahrhunderts, Hafenreffer, Thumm, Luc. Osiander verbissen sich endlich auf die These, die Ubiquität der Menschheit Christi müsse völlig unabhängig von jedem Akt Christi für die Kreaturen gedacht werden.[1])

Im radikalen Gegensatz hierzu steht die reformierte Deutung dieser Gegenwart. Auf die Gemeinschaft des erhöhten Christus mit seinen Gläubigen und seiner Kirche kommt auch den Reformierten alles an, ohne sie gäbe es keine Rechtfertigung. Diese Gemeinschaft kann aber nie darin bestehen, daß der erhöhte Christus und in ihm der offenbare Gott wie etwas Kreatürliches auf Erden vorhanden wäre; sie ist nicht Gegenwärtigsein, sondern Begegnung im wechselweisen Akt; und, um diesen Aktcharakter nicht zu verlieren, betont Calvin, daß Christus seiner menschlichen Natur nach uns fern sei.[2]) Die späteren reformierten

---

[1]) „nuda adessentia".

[2]) Hier liegt der entscheidende Bruch in Calvins Lehre von der Gegenwart Christi: er will die reale Gemeinschaft mit dem Bruder Christus, ja mit seinem Leiden und Sterben, und bestimmt doch diese Gemeinschaft als reinen Akt, als Wirksamkeit vom Himmel her durch den Heiligen Geist: Vinculum ergo istius coniunctionis est spiritus Christi, cuius nexu copulamur, et quidam veluti canalis per quem, quidquid Christus ipse est et habet, ad nos derivatur (Institutio, 1559, IV, 17, 12). Einer der eigenartigsten Schüler Calvins, Hieronymus Zanchi in Heidelberg, hat sich um die Überwindung dieses Zwiespalts bemüht. Er versucht „Gegenwart" als „Gemeinschaft", „κοινώνησις", zu bestimmen (De natura Dei, 2. Aufl., 1598, S. 117/18), die dadurch entsteht, daß zwei Personen sich „im Blick" haben (S. 119: Der Lehrer ist nach Augustin allen Schülern in seiner Klasse gleich gegenwärtig) und in Wechselwirkung treten. So bestimmt er dann auch die Gegenwart von Fleisch und Blut Christi im Abendmahl als (1.) Anschauungs- und (2.) Wirkgegenwart: Corpus Christi, sensu quodam vero et pio, concedimus esse praesens, si non ubique et omnibus, saltem ubicunque vera fide percipitur ... (so wie die Sonne nur Sehenden gegenwärtig ist). Deinde etiam illud verum est carnem et sanguinem Christi, sua virtute servatrice, et sua efficacitate: praesentem esse omnibus electis, ubicunque locorum sint (De natura Dei, S. 136).

Theologen sicherten das durch die räumliche Himmelfahrt Christi zum siebenten Himmel und versteiften sich damit auf das ptolemäische Weltbild, nicht um besonders rückständig in der Weltanschauung zu sein, sondern um den reinen Aktcharakter für die Gegenwart Christi zu sichern. Die Gemeinschaft mit dem Christus cum sua morte et resurrectione wird durch den Heiligen Geist hergestellt, der uns wie ein Kanal die Gnade Christi zuleitet. Das auch von Luther verwandte Bild von den Strahlen, mit denen die Sonne die Erde gegenwärtig trifft, ohne doch anwesend zu sein, spielt bei den Reformierten eine große Rolle. Ein weiteres recht drastisches Bild, das zugleich die Unmöglichkeit dieser reinen Aktgegenwart zeigt, ist das von Zanchi: die Menschheit Christi sei uns durch den Heiligen Geist gegenwärtig wie das Haupt den Füßen durch die Seele![1]) — Es bleibt auf Grund dieser vom evangelischen Ansatz aus völlig unmotivierten Entfernung in den siebenten Himmel nur eine reine Wirkgegenwart der Menschheit Christi, die dem Stellvertretungsgedanken in keiner Weise gerecht wird. Die Fehler der Reformierten in der Lehre von der Menschwerdung setzen sich in der von der Gegenwart Christi fort. Gerade indem sie eine so starre Raumvorstellung festhalten, leugnen sie die Ortsgebundenheit menschlich-personaler Gemeinschaft.[2]) Nachdem Calvin so leidenschaftlich die communio cum Christo betont hat, macht er sie — ob seine

---

[1]) Zanchi, De natura Dei, S. 169, vgl. S. 143. Spiritus ... nos coniungit cum Christo nostro, quam anima pedes cum capite.

[2]) Sie sind darum, trotz der „Rückständigkeit" ihrer Raumvorstellung (Elert I, S. 365), Wegbereiter der Aufklärung: denn, fällt dieser Raumbegriff, so ist „Gegenwart" für die Existenz von Personen nur noch durch Wechselwirkung bestimmt; sie verlieren die reale Ortsgebundenheit der menschlichen Existenz ganz ebenso wie die ihnen extrem entgegenstehenden Ubiquisten, indem sie die Existenz zum reinen Akt, jene sie zum reinen Sein auflösen.

aktualistische Metaphysik oder das theologische extra Calvinisticum hier bestimmend ist, ist fraglich — tatsächlich illusorisch, indem er sie als eine „repraesentatio" und eine „Wirkung" Christi durch den Heiligen Geist bestimmt.

Zwischen beiden Linien und doch keineswegs als ein Kompromiß zwischen beiden geht die lutherische Linie, welche die von Luther gesehene ursprüngliche Einheit von Gegenwärtigsein und -wirken festzuhalten sucht. Nach Chemnitz und der Konkordienformel hat sich besonders Balthasar Mentzer in Gießen darum bemüht. Er sieht, daß „Gegenwart" eine Existenzweise der Person ist, durch welche sie in ein Verhältnis zur Außenwelt tritt, das zugleich ein tätiges ist. So versucht er, die Gegenwart Christi als praesentia operativa, praesentia gratiosa usw. zu bestimmen, kommt aber, gebunden an die traditionelle Lehre von den göttlichen Eigenschaften über ein nachträgliches Zusammenbinden von praesentia und operatio nicht hinaus, zur ursprünglichen Einheit dringt auch er nicht vor. Der Grund dafür ist einmal der, daß diese übertragenen göttlichen Eigenschaften der Allgegenwart und Allmacht in dem Menschen Christus niemals eine Einheit bilden können, zweitens aber der, daß die operatio ganz wesentlich als regierende Allmacht (ob nun im regnum potentiae oder gratiae)[1]) gefaßt, also allein vom erhöhten Christus aus gesehen wird. Es ist darum ausgeschlossen, daß auf diesen konstruktiven Umwegen die Einheit wiedergefunden wird, aus der das Sein Christi bei und sein Tun für uns in der Stellvertretung entspringt; das theologische Denken hat sich von Luthers Ausgangspunkt zu weit entfernt. Die Einheit von Akt und Sein in der Gegenwart Christi finden wir nicht, indem dem erhöhten Menschen Christus konstruktiv

[1]) Vgl. Konkordienformel SD. VIII, 55, Elert I, S. 205.

die Eigenschaften göttlicher Allgegenwart und Allmacht nebeneinander zugeschrieben werden, sondern sie liegt in dem Bruder Christus, der cum sua morte et resurrectione uns gegenwärtig vor Gott an unsere Stelle tritt.[1])

---

[1]) Exkurs: Actio und praesentia bei Thomas und Duns Scotus: Wir folgen der Darstellung des Franz Suarez (T. 26, p. 96/100), der Thomas und Duns Scotus samt ihren Schulen einander gegenübergestellt und dann selbständig dazu Stellung nimmt.

Thomas (Summa theologica I, q. 8 a. 1. c.) schließt aus der actio Gottes auf eine ihr zugrunde liegende praesentia mit dem formalen Grund, daß nach Aristoteles motum und movens „zugleich" sein müssen (Phys. VII, 2). Das entscheidende theologische Interesse aber ist dieses, daß das unmittelbare personale Gegenwärtigsein Gottes in allen Dingen und aller Dinge in Gott als das ontologisch Primäre und als die Grundlage alles göttlichen Wirkens verstanden wird, daß er auch im Wirken der causae secundae gegenwärtig ist und unmittelbar selbst handelt.

Duns dagegen (Sentenzenkommentar I, d. 37 q. 1.) scheidet streng die praesentia Dei per potentiam von der per essentiam. Daß zum Wirken einer Substanz „Nähe" nötig ist, gilt nur für die vergänglichen Kreaturen. Gottes Allmacht ist sein Wille, und der göttliche Wille kann ebenso ein nahes wie ein entferntes Wesen wollen und damit ins Sein rufen. Gottes Unermeßlichkeit (immensitas) hat mit dem allmächtigen Wollen nichts zu tun, es ist eine falsche petitio principii, aus der actio auf die praesentia zu schließen, wie Thomas tut (ibid. vgl. Sent. d. 2, q. 6). Bei der Schöpfung aus dem Nichts ist Gott nur mit seiner potentia, seiner virtus gegenwärtig, nicht mit seinem Wesen (essentia), nicht als Subjekt (suppositum) oder Person (Suarez 26, 97). Denn zum Nichts kann sich ja Gott seinem Wesen nach nicht verhalten.

Suarez verteidigt Thomas: daß Gott sich zeitlich „vorher" zum Nichts oder zu einem eingebildeten leeren Raum verhalte, ist freilich unmöglich, dennoch ist gerade ontologisch die Gegenwart Gottes „früher und zuvor gefordert" zur Schöpfung (S. 99), und diese Gegenwart ist eine personhafte: Gott als Subjekt (suppositum) muß in allen Kreaturen, die er schafft, unmittelbar gegenwärtig sein (S. 101). Das Geschöpf erfährt als das Grundlegende die Gegenwart Gottes selbst und versteht erst daraufhin als das Sekundäre sein eigenes Gewirkt- und Geschaffensein. Denn die erste Wesensbestimmung Gottes gegenüber der Kreatur ist seine Gegenwart, nicht sein Wirken: at vero in solo Deo haec praesentia est ipsa substantia et essentia Dei (S. 112).

Duns trennt Wirken und Gegenwart Gottes, um die Gegenwart als Moment der immensitas für belanglos zum Weltverhältnis Gottes zu

Die Gegenwart des stellvertretenden Christus für seine Kirche birgt Akt und Sein in einer ursprünglichen Einheit. Die Aufspaltung in eine rein ubiquistische Seinsgegenwart (Tübinger) und in eine rein Aktgegenwart (Reformierte) war ein Aufgeben des reformatorischen Gedankens. Die Einheit wird gewahrt, wenn wir die Gegenwart Christi als „Begegnung" verstehen. In diese Richtung wies uns auch Luthers Begriff der Dextra Dei wie die Versuche der norddeutschen Lutheraner, die Gegenwart Christi auf die Kirche einzuschränken. Die Begegnung ist aber nur dann die des stellvertretenden Bruders Christus mit uns, wenn wir

---

erklären, um die Aktualität Gottes, sei sie unmittelbar oder durch die Reihe der selbständigen causae secundae vermittelt, frei von aller Seinsbeziehung zur Welt darzustellen. Thomas sieht alle Aktualität Gottes in der vorgängigen Seinsbeziehung der Gegenwart begründet und darum die actio und praesentia wesenhaft verknüpft.

Von diesen beiden ontologischen Positionen aus gesehen, gliedert sich die reformatorische Theologie hinsichtlich ihrer Ontologie in drei Gruppen:

Die erste ist die reformierte, die streng skotistisch bei der Gegenwart Christi die Gegenwart der actio betont und darum eine Seinsgegenwart der Menschheit Christi überhaupt ablehnt, ihr Extrem stellen die Sozinianer und Arminianer (Vorstius) dar, die auch die Gegenwart Gottes nur noch rein als actio verstehen. Esse und Agere werden getrennt und das Esse abgewertet.

Die zweite Gruppe ist die thomistische. Das Gegenwärtigsein wird dem gegenwärtigen Handeln zugrunde gelegt und zugleich ontologisch aufs engste damit verknüpft: dies ist die Grundhaltung des Luthertums, wie sie ausgehend von Luthers Begriff der Dextra Dei bei Chemnitz in der Konkordienformel und von Mentzer vertreten wird. Es ist an dieser entscheidenden Stelle unumgänglich, Luther und die Lutheraner als Thomisten zu sehen.

Die dritte Gruppe, die dem Humanismus entstammende rein platonische Ontologie vertretend, trennt wieder Esse und Actio in der praesentia als actus primus und actus secundus, um nun das reine praesentem esse in der Ubiquität der göttlichen Anschauung, des göttlichen Einbildens zu sehen und zu begründen. Diese Linie geht von Faber über Luther, Brenz, Nicolai bis zu den Tübinger Orthodoxen des 17. Jahrhunderts.

sie — wie der vorige Abschnitt ergeben hat — als endlich-menschliche denken. Aus dieser existentiellen Begegnung des Glaubens — bzw. der Kirche — mit dem Bruder Christus kann der Mensch nie heraustreten, er weiß nur, daß Christus ihm als Stellvertreter und der Kirche als ihr menschliches Haupt mit seinem Tode und seiner Auferstehung hier gegenwärtig ist, er kann weder existentiell noch spekulativ auf göttliche Allgegenwart und Allmacht in der Gegenwart Christi schließen.

In der Begegnung mit Christus erfährt der Glaube gegenwärtig dessen Sein und Tun als absolute Einheit: Christi Gegenwart ist seine Stellvertretung, das Mitsterben und Auferstehen mit ihm macht erst das Gegenwärtigsein seines Sterbens und Auferstehens zu einem vollkommenen. Fassen wir die Gegenwart Christi als personale Begegnung des Bruders Christus mit dem Glauben, so ist der Zwiespalt von Akt- und Seinsgegenwart schon in der Wurzel beseitigt, in dem die nachlutherische Theologie sich verstrickte. Gegenwart Christi kann weder als ein reines Gegenwärtigsein noch als ein bloßes durch „Werkzeuge" vermitteltes Wirken Christi ohne seine Gegenwart verstanden werden.

4. Der Begriff des Ortes.

Die theologische Tatsache, daß der Bruder Christus als unser Stellvertreter hier bei uns, an unserem Ort ist, weist auf die Ortsgebundenheit der menschlichen Existenz überhaupt hin.

Die Endlichkeit des Menschen ist nicht bereits damit umschrieben, daß sie als eine zeitliche oder geschichtliche, als eine zwischen Vergangenheit und Zukunft auf die Gegenwart eingeschränkte bestimmt wird. Als zweiter Ring legt sich um den Menschen die Grenze des Ortes, an dem er

existiert. Die erste und allgemeinste Bestimmung des Ortes ist seine Grenze, die durch Begrenzung entsteht.

Dieser Ort personaler Existenz ist dem „Raum“ nicht zugeordnet. Der Raum als unsere Anschauungsform von der Existenz vorhandener Dinge ist das a priori geschaute All der Möglichkeit von ortsetzenden Grenzen für das Vorhandene. Wir geben einem Körper in unserer Anschauung einen Ort, indem wir seine Grenzen im „Raum“ anschauen. Aber der Ort unserer eigenen Menschenexistenz selbst ist, wie die Zeitlichkeit, unserer Anschauung entzogen. Denn wir können seine Grenze nicht selbst setzen, ja nicht einmal sie in der Anschauung nachbilden, sondern sie ist und wird uns gesetzt.

Der Ort des Menschen besteht in der Begrenzung seiner Existenz nach Sein und Akt in der Begegnung mit dem Nächsten. So gibt es keinen leeren statischen Ort. Ebensowenig darf „Begegnung“ zur „Wechselwirkung“ abgeschwächt werden, so daß „Ort“ nur Ausgangs- oder Zeitpunkt einer Wirkung zwischen dem Nächsten und mir wäre. Das Entgegen-stehen, die „Gegen-wart“ ist erst der Möglichkeitsgrund für beides: für das Hier-sein und das Hier-wirken.

Unser Person-sein, nicht begrenzt durch das Sein der uns umgebenden Dingwelt, wird nun begrenzt als Sein unter und mit den anderen, unser Handeln, von unbegrenzter Vollmacht gegenüber den Dingen, wird begrenzt als ein Handeln an den andern und für die andern.

Diesen Ort unserer Existenz setzt Gott,[1]) indem er uns „vor seinem Angesicht“ existieren läßt, indem seine Allgegenwart unser Sein als geschöpfliches begrenzt; und die Gegenwart seiner Gnade und seines Zornes entscheidet, ob

[1]) Vgl. oben S. 73 f.

unser „Ort" der Himmel oder die Hölle ist.[1]) Er stellt uns aber damit zugleich unter die Menschen, die als die Nächsten den Kreis unserer Existenz begrenzen. — Der Ort des Menschen bestimmt sich demnach als einer vor Gott unter den Nächsten.

5. Die Kirche als „Ort" der Gegenwart Christi.

Unser Ort vor Gottes Angesicht wird durch die Stellvertretung Christi ganz neu bestimmt. Christus nimmt unseren Ort vor Gott ein, als unser Bruder steht er für uns unter dem Zorn. In ihm aber wandelt sich für uns die Zornesgegenwart Gottes zur Gnadengegenwart, in ihm wird uns der ferne zum nahen Gott. Es ändert sich damit keine „Entfernung", wohl aber der Ort des Menschen, denn die Begegnung mit Gott ist nun eine andere: Gott stößt den Menschen nicht mehr von sich, er nimmt ihn in Christus an. Gott ändert seinen Ort nicht, aber uns hat er aus der „Welt" „versetzt in das Reich seines lieben Sohnes" (Kol. 1, 13). Es gibt kein ruhend-seiendes Ortsverhältnis zwischen dem allgegenwärtigen Gott und der Kreatur (die nuda adessentia der Tübinger), sondern wie er uns im Akt der Schöpfung und Erhaltung „begegnet", unsere Existenz als geschöpfliche begrenzt und sie erst durch diese Bindung an ihren Ort zu einer selbständigen Existenz ihm gegenüber macht, so setzt Gott uns in der Erlösung an den Ort Christi: „in Christus" stehen wir an dem Ort seiner Gnadengegenwart.

[1]) Vgl. die eigenartige Vorstellung des Johannes-Evangeliums vom „Ort" des Himmels, der Welt usw. — Für die Lutheraner (Andreä und Nicolai) sind Himmel und Hölle nur Arten der Gegenwart Gottes für uns, was die reformierten Gegner damals mit tiefem Abscheu erfüllte: „in jrem Himmel, der allenthalben ist, lauffen Engel und Teuffel durcheinander, welches grewlich zu hören ist" (zit. bei Elert I, S. 365).

Dieser Begriff des „Ortes der Gnadengegenwart“ macht es möglich, zu verstehen, daß der Mensch in der Stellvertretung auf den Boden einer neuen Existenz gestellt wird, und daß doch jede Verfälschung des Rechtfertigungsgedankens ausgeschaltet wird: Rechtfertigung kann dann weder als reine Imputation noch als eine von Gott her durch Christus vermittelte Gnadenwirkung verstanden werden, die aus der iustitia aliena eine iustitia propria macht.

An diesen neuen Ort vor Gott tritt der Mensch, indem er zugleich an einen neuen Ort unter seinen Nächsten gestellt wird. In der Kirche begegnet ihm der Stellvertreter Christus. Der Ort des Menschen unter der Sünde war dadurch bestimmt, daß er zwar unter seinen Nächsten, aber nicht für sie und in Gemeinschaft mit ihnen, sondern gegen sie und darum in Einsamkeit[1]) stand: die Grenze, an der er dem Nächsten begegnete, trennte ihn von ihm. Jetzt überwindet Christus als der Stellvertreter meines Nächsten diese Grenze, und der Nächste wird mir „ein Christus“ (Luther), indem er mir durch Wort und Sakrament und durch die Tat das Evangelium bringt. Denn Christus steht für meinen Nächsten nicht nur als sein Stellvertreter „vor Gott“, sondern auch an seiner Stelle „unter seinen Brüdern“, und so begegnet mir Christus am Ort meines Nächsten: d. h. er begrenzt nun meine Existenz. Die Grenze aber bestimmt den Ort: ich bin in Christus. — Indem aber Christus meinen Ort begrenzt, tritt er zugleich zu mir herüber, wird nun er mein Stellvertreter vor Gott und unter meinen Nächsten. Christus begegnet so in den Menschen gewissermaßen sich selbst und dadurch entsteht unter ihnen Gemeinschaft, die communio sanctorum; indem er die Grenze überwindet, kann nun

[1]) Es ist wichtig, diese Einsamkeit als eine Ortsbestimmung zu erkennen.

auch das wechselseitige Begegnen der Menschen aus dem Gegeneinander ein Füreinander werden, sie werden einander wieder Nächste, in der Stellvertretung wird der Weg zur wirklichen Heiligung eröffnet.

Die Kirche findet sich „in Christus" vor, während andererseits Christus mir in der Kirche nur begegnet, indem er in meinen Nächsten gleichsam um mich her tritt und meinen Ort so neu bestimmt. Christus ist der Ort der Kirche, — die Kirche ist der Ort der Gegenwart Christi.[1])

Die Gleichzeitigkeit Christi mit der Kirche, deren Notwendigkeit Kierkegaard in der Neuzeit wieder aufgedeckt hat, und die Gegenwart Christi am Ort der Kirche, um deren Bestimmung die lutherische Theologie sich mühte, schließen sich zur Gegenwart Christi in der Kirche zusammen. Es ergab sich, daß die Gleichzeitigkeit des Erniedrigten in dem Erhöhten und die Ortsgegenwart des Bruders Christus bei den Gläubigen in der Kirche der im reformatorischen Sinn verstandenen Rechtfertigung zugrunde liegen. In der Gegenwart Christi liegt die innere Einheit von Versöhnung, Rechtfertigung und Kirche, von ihr aus empfangen die Realpräsenz im Abendmahl wie das Haupt—Leib-Verhältnis zwischen Christus und der Kirche ihren Sinn. — Es ist die Gegenwart, auf deren beide Seiten uns das Wort des Matthäusevangeliums hinweist: „Siehe ich bin bei euch — alle Tage bis an der Welt Ende."

---

[1]) Wir dürfen nicht versuchen, über diesen Ort Christi, der sich aus der Stellvertretung ergibt, zu einem kosmischen Ort Christi vorzudringen, wie es der Lutheraner Rocholl (s. o. S. 86 f.) und der Katholik Scheeben (Mysterien², S. 359) getan haben, indem sie in Christus dem Gottmenschen den Mittelpunkt der Kirche und des Universums sahen. Wir können den „Ort" Christi nur in der Begegnung mit ihm erfahren, wir können in der Kirche stehen, uns aber nicht über sie stellen: die theologische Aussage über den Ort darf nicht zu einer kosmischen Spekulation werden.

Literatur-Verzeichnis.

Schleiermacher, Glaubenslehre, 5. Aufl.

A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung III, 4. Aufl.

— —, Unterricht in der christlichen Religion, hersg. von W. Fabricius.

W. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott, 6. Aufl., 1908.

E. Hirsch, Jesus Christus, der Herr, 1926.

E. Troeltsch, Glaubenslehre, 1925.

A. v. Harnack, Christus praesens, Vicarius Christi, Sitzungsberichte der Berliner Akademie d. W., 1927.

M. Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der biblische Christus, 2. Aufl.

— —, Dogmatische Zeitfragen I, 1898.

— —, Wissenschaft der christlichen Lehre, 3. Aufl., 1905.

E. Schaeder, Das Geistproblem der Theologie, 1924.

— —, Theozentrische Theologie, 2. Aufl.

— —, Das Wort Gottes, 1930.

H. W. Schmidt, Die Christus-Frage, 1929.

R. Seeberg, Christliche Dogmatik, 1925.

S. Kierkegaard, Werke, Ausg. von Diederichs (Band 9 in 2. Aufl., 1924).

P. Althaus, Theologische Aufsätze, 1929.

— —, Das Kreuz Christi (Vortrag), 1929.

— —, Die lutherische Abendmahlslehre in der Gegenwart, 1931.

— —, Communio Sanctorum, 1931.

F. Gogarten, Glaube und Wirklichkeit, 1928.

D. Bonhoeffer, Sanctorum Communio, 1930.

— —, Akt und Sein. 1931.

M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, 1929.

W. Niesel, Calvins Lehre vom Abendmahl, 1930.

W. Künneth, Theologie der Auferstehung, 1933.

Historisches.

L. A. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi II, 1853.

Thomasius, Christi Person und Werk, Bd. II², 1857.

Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs, 1855.

— —, Vom doppelten Stande Christi², 1861.

Heppe, Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche.

R. Rocholl, Die Realpräsenz. Das Lehrstück von der Gegenwart des Herrn bei den Seinen, 1875.

R. Seeberg, Dogmengeschichte, 3. Aufl.

O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus.

W. Elert, Morphologie des Luthertums I, 1931.

Koepp, Wurzel und Ursprung der orthodoxen Lehre von der unio mystica, Z. f. Th. u. K., 1921.

Quellen.

J. Faber Stapulensis, In epistolas Pauli, 1512. In Evangelia, 1521.

Robertus Bellarminus, S. J., Opera omnia I, Köln 1620.

Franz Suarez, S. J., Opera, Paris 1858 f.

— —, Metaphysicarum Disputationum, Tomi duo, Mainz 1605.

Hieronymus Zanchi, De natura Dei, 1598 (2. Aufl.) In Ephesios, 1600.

Martin Chemnitz, Opera ed. Polycarp Leyser, Wittenberg 1653; darin: de duabus naturis in Christo (Abdruck der zweiten Bearbeitung von 1578). Fundamenta sacrosanctae Coenae. Loci theologici.

Philipp Nicolai: Grundfest deß streitigen Artikels von der Gegenwart unsers Säligmachers Jesu Christi . . ., Hamburg 1604.

Jakob Schegk. De una persona et duabus naturis in Christo, 1565.

Balthasar Mentzer d. A., Opera, Frankfurt a. M. 1669.

— —, Necessaria ac iusta defensio, 1624.

Chr. Scheibler, Metaphysik, 2. Aufl., 1636.

Katholische Literatur.

J. A. Möhler, Symbolik. 6. Aufl., 1843.

— —, Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, 1825.

Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, 5. Aufl., 1928.

P. Lippert, S. J., Die Kirche Christi, 1931.

Ildefons Herwegen, Lumen Christi (in der Reihe: der katholische Gedanke), 1924.

Panfoeder, Christus unser Liturge.

Romano Guardini, Vom Sinn der Kirche, 1923.

B. Bartmann, Dogmatik, 8. Aufl., 1928.

B. Bartmann, Das Priestertum Christi und das sakramentale Priestertum (Zeitschrift Theologie und Glaube), 1931.

J. Pohle, Dogmatik, 3. Aufl.

Franz Suarez, Opera, Paris 1857 ff.

Literatur zur These von der Mysteriengegenwart.

Matthias Josef Scheeben, Die Mysterien des Christentums, 2. Aufl., 1891.

Odo Casel, OSB., Die Liturgie als Mysterienfeier, 1922.

— —, Mysterienfrömmigkeit, in: Bonner Z. f. Theol. u. Seelsorge, 1927.

— —, Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition, in: Jahrb. f. Liturgiewissensch., 1926. Mysteriengegenwart, ibid., 1928.

— —, Das christliche Kultmysterium, 1932.

„Mysterium", gesammelte Arbeiten der Laacher Mönche, 1926.

Ansgar Vonier, Vom Geheimnis des eucharistischen Opfers (aus dem Englischen übersetzt von Paul Schneider, OSB.), 1930.

Umberg, S. J., Mysterien-Frömmigkeit? Z. f. Ask. u. Myst., 1926.

— —, Die These von der Mysteriengegenwart, in: Z. f. Ask. u. Myst., 1928.

— —, Sacramenta efficiunt quod significant, Z. f. kath. Theologie, 1930.

Josef Dillersberger, Eine neue Meßopfertheorie? in: Theol. u. Glaube, 1930.

Jungmann, S. J., Die Gegenwart des Erlösungswerks in der liturgischen Feier, in: Z. f. Ask. u. Myst.. 1928.

Lebenslauf.

Ich, Hans Christoph von Hase, wurde am 4. Mai 1907 als Sohn des Pfarrers und Superintendenten Hans von Hase und seiner Ehefrau Ada geb. Schwarz in Großwandriß, Kreis Liegnitz, geboren. Nachdem ich mein erstes Latein in meines Vaters Studierstube gelernt hatte, besuchte ich seit 1919 das Städtische Gymnasium in Liegnitz, das ich 1925 mit dem Reifezeugnis verließ. Ich begann in Göttingen physikalische Chemie zu studieren, wandte mich aber am Ende des Semesters unter dem Eindruck einer Vorlesung von Karl Barth der Theologie zu, so einer 350jährigen Tradition in unserer Familie folgend. In den drei nächsten Semestern 1925/1927 durfte ich Karl Holl und Adolf von Harnack in Berlin hören. Nachdem ich 1927/28 Neues Testament bei Bultmann in Marburg und Dogmatik bei Barth in Münster studiert hatte, kehrte ich im Wintersemester 1928 nach Berlin zurück, um meine kirchlichen Examina zu absolvieren (erste theologische Prüfung November 1929) und unter Professor Lütgert meine Dissertation auszuarbeiten. Seinem Seminar gehörte ich seit 1929 als Mitglied und dann als Assistent durch fünf Semester an, und ich bin dankbar für das, was ich dort, zumal im Feld der „theologia naturalis", habe lernen dürfen. Zur selben Zeit war ich Mitglied des Domkandidatenstifts in Berlin (1931/32). Nach Ablegung der Lizentiaten- und zweiten theologischen Prüfung wurde ich am 16. Oktober 1932 ordiniert und ging in den kirchlichen Hilfsdienst nach Groß-Schönebeck i. M. Am 28. Juli 1933 erfolgte meine Promotion zum Lizentiaten in Berlin. Seither bin ich für ein Studienjahr am Union Theological Seminary in New York, dem ich eine große Fülle neuer theologischer und kirchlicher Anregungen verdanke.